کتاب مستطاب

علم بیان

مصنفہ

عالمِ علومِ ربّانی عارف باللہ حضرت ظلِ سبحانی

سیّدنا ناصر الدین محمد اسد الرحمٰن قدسی

اعلی اللہ مقامہم

باہتمام منشی عبدالعزیز خان

عزیزی پریس آگرہ میں چھپی

کتاب مستطاب

علمِ بیان

مصنفہ

عالمِ علومِ ربانی عارف باللہ حضرت ظلِ سبحانی

سید ناصر الدین محمد اسد الرحمٰن قدسی

اعلی اللہ مقامہم

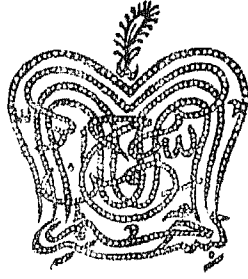
مطبوعہ

عزیزی پریس آگرہ

ترتیب مطالب

تصحیح

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۷	۴	یقول	یقول
۳۱	۵	فانی	زمانی
۵۶	۱۰	کردہے	کرتا ہے
۱۰۲	۱۳	زوال	نزول

الرحمٰن ۰ علم القرآن ۰ خلق الانسان علمہ البیان ۰

عِلمِ بیانُ

ہر علم کا موضوع علیحدہ ہوتا ہے، موضوع اُس چیز کو کہتے ہیں کہ جس کے عوارضِ ذاتیہ سے گفتگو کی جائے، مثلاً علمِ نحو میں کلمہ و کلام، علمِ منطق میں مُعرّف و حجت، علمِ طبیعی میں جسم اور علمِ طب میں بدن انسانی موضوع ہے، اسی طرح ہر علم کا موضوع علیحدہ ہوتا ہے جو اُس علم کے عوارضِ ذاتی سے بحث کرتا ہے، اِس اعتبار سے علمِ بیان کا موضوع "تمیزِ حق و باطل" ہے۔

ہر علم کے لئے کسی فائدہ یا غرض کا ہونا بھی ضروری ہے، ہر علم کا فائدہ اور غرض اُسکے موضوع کی طرح علیحدہ ہے، تاکہ وہ علم بیکار محض نہ ثابت ہو، اور اُس کا حاصل کرنا لغویت نہ شمار کیا جائے، مثلاً علمِ نحو کی غرض یہ ہے کہ لفظی غلطیوں سے حفاظت حاصل ہو۔ اور علمِ منطق کا فائدہ یہ ہے کہ ذہن معنوی غلطی سے محفوظ رہے، اسی طرح ہر علم کے فوائد و اغراض جُدا جُدا ہیں۔

علمِ بیان تمامتر حق وتحقیق کا اثبات کرتا ہے اور تمام امورِ باطلہ کی تردید۔ اس بناء پر یہ علم "علمِ حقی حقیقی" کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے اور تمام علوم پر فوقیت رکھتا ہے، لیکن یہ علمِ بیان وہ اصطلاحی علم نہیں ہے۔ جسے صوفیا "تصوّف" کہتے ہیں یا اُدبا "بیان"۔ نہ یہ وہ علم ہے جو حکما کی اصطلاح میں حکمت ہے، نہ وہ ہے جسے عارفین علمِ الٰہی کہتے ہیں، نہ وہ ہے جس میں علمائے متکلمین مشغول رہتے ہیں، بلکہ علمِ حق وہ علمِ حقیقی ہے کہ کامل اور محقق اولیاء اُس میں مشغول رہتے ہیں، اور اُسے بیان کرتے ہیں، اُن کی معلومات اُن کے خیالات کی رہینِ منت نہیں ہوتی، اور اُن کے مکشوفات صرف موہومات کا درجہ نہیں رکھتے، اُن کی تحقیق تقلید سے مُبرّا ہے اور محض الہام وتائیدِ ربّانی پر مبنی ہے، اُن کی "حقیّت" میں بطلان کی آمیزش نہیں ہے، اُن کے دل پر حقائق ومعارف نورِ رحمانی کے توسط سے منکشف ہوتے ہیں، اُن کا تمام علم علمِ حقیقت ہے اور اُن کا تمام بیان، بیانِ حقیقت۔

تصوف دانی چند مصطلحات کی واقفیت کا نام ہے کہ صرف ونحو اور دیگر علوم کسبیہ کے مانند اُس کا علم بھی کتب ورسائل کے دیکھنے ہی سے حاصل ہوسکتا ہے، جاہلوں نے تصوف کے جو معنی مشہور کر رکھے ہیں اور اُس میں جو بے معنی فضولیات داخل کردی ہیں وہ محض الحاد ہے اور قطعاً بے بُنیاد، باقی رہا متصوفینِ باایمان کا گروہ جو اہل یقین ہونے کے باوجود بیشتر سادہ لوح ہوتے ہیں، اُن میں سے ایک ایسا گروہ ہے جو صرف اہلِ وجد وحال اور صاحبِ اعمال واشغال ہوتے ہیں، لیکن نادانی سے اپنے آپ کو صوفی کہلاتے ہیں، ان بیچاروں کو تحقیق ومعرفت سے کیا تعلق۔ دوسری قسم محققین کی ہے جو علم وعرفان سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں اور علم تصوف اُن ہی کی تحقیقات

کا ماحصل ہے، مختصر یہ کہ وہ صاحبِ یقین و تدقیق ہیں، لیکن اُن کی تحقیقات حکما و متکلمین کے مانند ہے اور اُن کا طریقہ حکمار اشراقین کی نہج پر قائم ہے۔

گویا تصوف ایک اضافی علم ہے کہ صوفیا نے اپنی طرف سے اُس کی اصطلاحات مقرر کرلی ہیں، اور اپنے خود ساختہ قواعد پر مطالب کو طبع زاد اصول کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور حکما و متکلمین کے وضع کردہ الفاظ میں گفتگو کرتے ہیں۔

وہ "حکمت" جو فلسفیوں کا حصّہ ہے اشیار کے متعلق چند حدود اعتباری اور قیود اضافی بیان کرتی ہے جو علمِ بشری سے متعلق ہے۔ اور علمِ کلام چند بیکار و فضول مسائل کے اثبات کے درپئے ہوتا ہے، جن کا ثبوت دلائلِ عقلی سے قریب ناممکن ہوتا ہے۔

بیشتر امور میں علمار متکلمین عقلی دلائل قائم کرتے ہیں، لیکن اُن کی دلیلیں حکمار کی اَدِلّہ کے مقابلہ میں کمزور واقع ہوتی ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ پہلے اپنے ذہن میں اُس بات کو تراشتے ہیں جس کے لئے دلیل پیدا کریں گے، خواہ وہ بات معقول و مدلل ہو یا نہ ہو، پھر اپنے دعوے کے استحکام و استقرار کے لئے اور اُسے تسلیم کرانے کے لئے اِدھر اُدھر کی لاطائل دلیلیں لاتے ہیں، اگرچہ اُس امر کا اثبات دلیلِ عقلی نہ رکھتا ہو، پھر بھی اپنے زعم میں عقلی دلیلیں مہیا کرتے ہیں، حقیقتاً اُن دلائل کو عقلی دلائل کہنا غلطی ہے، وہ صرف وہم کی پیداوار ہیں، لیکن چونکہ اُن دلائل کو اپنی عقل پر زور ڈالکر پیدا کرتے ہیں اسلئے انھیں دلائل عقلیہ میں شمار کرتے ہیں، اُس امر کا مسلّم یا غیر مسلّم ہونا صرف اُن کے خیال میں قائم ہوتا ہے، مثلاً صرفی و نحوی صرف و نحو کے مسائل میں اہلِ عرب کی بول چال کے مطابق قواعد و ضوابط وضع کرتے ہیں، بعض جگہ وہ

قواعد چسپاں ہوتے ہیں اور بعض جگہ درست نہیں ہوتے، اوّل کسی امر کے ذہن میں تراشنے اور پھر اُسکی اِدلّہ تلاش کرنے کا سبب یہ ہے کہ کوئی بات اُن پر منکشف نہیں ہوئی ہے، اپنے خیال میں امورِ شرعیہ کے اتباع کا قصد کرتے ہیں اور عقولِ ناقص، فہمِ قاصر علم اطلاعِ حقیقت اور اسرارِ شریعت سے ناواقفیت کی بنا پر گویا اپنے اوہام میں امورِ اسلام و ایمان کو منقولِ محض سے علیٰحدہ کر کے خیالی معقولیت پر قائم کرتے ہیں، اور اپنے زورِ علم سے اپنی اعتقادیات کو معقولیت کے سانچہ میں ڈھالنے کی کوشش کرتے ہیں، اس طرح اپنے زعم میں ایک دینی خدمت بجا لاتے ہیں، حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہوتا ہے، یعنی وہ امور سراسر معقول و حق ہیں، لیکن یہ لوگ ناحق اور بے فائدہ غیر معقول تقریرات اور نامناسب شبہات پیدا کرتے ہیں۔ ان لوگوں نے اپنی جانب سے ایک بدعت پیدا کی ہے اور اعتقاد میں اپنی رائے کا اجتہاد استعمال کیا ہے، اسلئے المجتھد یخطئی ویصیب (مجتہد سے خطا و صواب دونوں کا امکان ہے) کے اصول پر خطا و صواب کا جواز روا رکھا ہے، چنانچہ خود اپنے علم کی تعریف یہ لکھی ہے کہ "کلام" اُس علم کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے دوسروں پر عقائدِ مذہبی ثابت کرنے اور دلائل لاکر اور شبہات دفع کر کے اُن کو قائل کرنے کی قدرت حاصل ہو جائے، یہ عقائد خواہ صحیح ہوں خواہ غلط، کیونکہ معتزلہ وغیرہ، اُن کے مختلف فرقے باوجود ایک دوسرے کو خطا کار ثابت کرنے کے علماءِ متکلمین کی تعریف سے خارج نہیں سمجھے جاتے، اور اُن کے غلط مسائل بھی علمِ کلام سے خارج نہیں ہوتے، پس یہ قوم اکثر مسائلِ مجہولہ اور بیشتر دلائل غیر معقولہ کو بلا وجہ اور فضول پیدا کرتی ہے اور اُن کو امورِ دین و اسلام کے اثبات کیلئے جو اُن کے نزدیک پہلے سے عقلی طور پر ثابت نہیں ہوتے تھے،

قائم کرتی ہے؛ غرضکہ ان لوگوں نے دینداری کے گمان میں اپنی سادہ لوحی ظاہر کی اور بیفائدہ معقول میں قدم رکھکر اپنے فہم وعقل کا قصور ظاہر کیا۔

حکما کا یہ طریقہ ہے کہ جو کچھ عقلی دلائل سے ثابت ہو اُسے ثابت کرتے ہیں، نہ یہ کہ اوّل کسی چیز کے قائل ہوجائیں پھر اُس پر دلائل لائیں، جس طرح کہ منطقیوں نے پہلے کُلّی و جُزئی اور عموم خصوص وغیرہ کے معانی کو معقول پایا، اس کے بعد قواعدِ منطقی مقرّر کئے۔

وہ حکما جنھوں نے صرف عقل کی تبعیت اختیار کی ہے اور انبیاء علیہم السلام کی دعوت قبول نہیں کی اور نبوت ورسالت سے انکار کیا ہے، حقیقتِ نفس الامر سے ناواقف ہیں اور محض کفر وضلالت کی بادیہ پیمائی کی ہے۔ اپنی عقل کے پابند ہیں اور اُس مرتبہ تک جو عقل وفہم سے ماورا ہے اور نورِ ایمان اور اتباعِ انبیاء سے منکشف ہوتا ہے، اُن کی رسائی نہیں ہوئی ہے۔ یہ لوگ اتنا نہیں جانتے کہ ان کے امورِ معقولہ کے سوا بھی ایسے امور موجود ہیں جنھیں انبیاء و اولیا نورِ رحمانی کے وسیلہ سے دیکھتے ہیں۔

حکما کے نزدیک اوّلینِ کائنات عقلِ اوّل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ واحد سے واحد ہی صادر ہوسکتا ہے۔ اسلئے ذات واجب الوجود سے یہی ایک فعل یعنی معلولِ اول (عقلِ اول) کی ایجاد ظہور میں آئی۔ اور صادرِ اول عقلِ اول ہے۔ اس عقل نے عقلِ ثانی اور فلکِ اول کو پیدا کیا، علیٰ ہذا القیاس دوسری عقول و افلاک پیدا ہوتے گئے۔ یہ عِلل و معلولات ایک دوسرے کے ساتھ "علّیت" اور "معلولیت" کی نسبت رکھتے ہیں۔ ذاتِ واجب الوجود جو علّتِ اولیٰ ہے اُس کا معلول یہی ایک عقلِ اول ہے۔

صوفیا کہتے ہیں کہ صادرِ اوّل تعینِ اوّل ہے جس سے تمام مخلوقات وجود میں

آئی، اور دوسری موجودات بتفاوتِ درجات اس تعین سے موجود ہوئی۔

علماء کہتے ہیں کہ صادرِ اوّل حقیقت محمدیہؐ ہے، حق سبحانہٗ و تعالےٰ نے تمام مخلوقات سے پہلے اپنے حبیب کی حقیقت کو پیدا کیا، لہذا تعینِ اوّل حقیقتِ محمدیہؐ ہے اور دوسری موجودات بتفاوتِ درجات اِس حقیقت سے ظہور پذیر ہوئی ہیں۔

جو لوگ علم و تصوف اور حکمت سے واقف ہیں اس معنی کو یوں تطبیق دیتے ہیں کہ حدیث شریف میں آیا ہے "اوّل ما خلق اللّٰہ نوری" اور "اوّل ما خلق اللّٰہ العقل" بھی آیا ہے، اور دو مغائر امور کا "اوّل" ہونا صحیح نہیں ہوسکتا، اسلئے معلوم ہوا کہ عقلِ اوّل بھی نورِ محمدیؐ سے عبارت ہے اور دونوں لفظوں کے معنی ایک ہیں۔

اہلِ کلام کے نزدیک صرف "ماہیات" موجود ہیں اور وجود ایک امرِ منتزع ہے جو اُن ہی ماہیات سے ماخوذ ہوتا ہے۔

محققین کے نزدیک صرف وجود موجود ہے اور ماہیات منتزعات ہیں جو اسی وجود سے ماخوذ ہوتی ہیں، کیونکہ حقائق کو "وجود" نے پیدا کیا ورنہ ماہیت محض ایک عقلی بات ہے اور ایک عدمی معنی کی حیثیت رکھتی ہے۔ حاصلِ بیان یہ ہے کہ اشیاء و افعال کی ایجاد حقیقتاً ذاتِ وجود سے وابستہ ہے۔

بعض اشیاء کی ایجاد اور بعض افعال کے اکتساب کی نسبت بعض حقائق موجودہ کی جانب مجازاً اسلئے کردیتے ہیں کہ نورِ وجود ان مظاہرِ منورہ میں ظاہر ہوجاتا ہے۔ درِاصل اُسی ایک فاعل کی فعلیت ہے جو جزئی مظہر میں جزئی فعل کے ساتھ اور کلی مظہر میں کلی فعل کے ساتھ مشہود ہوتی ہے، ورنہ ماہیت کا مفہوم اپنی ذات کو دیکھتے ہوئے ایک امرِ معدوم ہے، سوائے اُس ماہیت کے جس کا وجود عین واجب الوجود ہے۔ اس

بنا، پر جو حقائق خود معدوم ہیں وہ موجودات کے موجد کیونکر ہو سکتے ہیں، کیونکہ عدم آثارِ خارجی کا مبدء نہیں ہو سکتا۔

حقیقتاً نسبتِ فاعلیت اُسی کے ساتھ مخصوص ہے، ممکنات میں جو فی نفسہٖ ذاتِ حق کی مفعولات و مصنوعات ہیں فاعلیت کہاں ہو سکتی ہے، فاعل تو وہی ایک ذاتِ یکتا ہے۔ ذاتِ واجب الوجود جب وجود میں شریک نہیں رکھتی تو صفتِ فاعلی میں بھی جو مرتبۂ واجبی کے ساتھ مخصوص ہے، کسی کو کیونکر شریک کر سکتی ہے؟

اے مُفیضِ حقیقی جل جلالک! تمام کائنات نے خواہ وہ علوی ہو یا سفلی، تیری جناب سے استفاضۂ ہستی کیا ہے اور تیری محتاج ہے، اور تیرے وجود کے ظہور کی وجہ سے ہی ان میں خودی اور انانیت کا دعویٰ پیدا ہوا ہے اسی لئے بعض لوگ زبانِ حال سے اور بعض زبانِ قال سے اُس کا ادعا کرتے ہیں، تیرا ہی استغنا شاہ و گدا میں بے نیازی کی صورت میں ظاہر ہے۔ تیرے ہی وجود کے انبساط سے تمام موجودات نے کمالاتِ وجودیہ اور الوانِ موجودیہ حاصل کئے ہیں اور تیرے ہی نور سے منور و موجود ہوئے ہیں۔

عالی و دنی بر تو نظر دوختہ است　　　وز حُسنِ تو ناز ہر کس آموختہ است

از فیضِ تو آب و رنگ بر روئے زمیں　　　وز نورِ تو بزمِ انجم افروختہ است

تعریفِ نُور

نُور وہ ہے کہ اوّلاً خود ظاہر بالذات اور بنفسہٖ روشن ہو، اور ثانیاً بالطبع اپنے ظہور کے ضمن میں غیرِ ذات روشن اور ظاہر کرنے والا، اور دوسری چیزوں کو نمایاں کرنے والا ہو، اسی طرح "علم" خود "جاننا" اور دوسری معلومات کے جاننے کا سبب ہے، اور "وجود" خود "ہستی" ہے، نیز دیگر موجودات

کو جامۂ ہستی عطا کرنے والا۔

لہذا اس تعریف کے اعتبار سے تینوں مراتب نور کے مدارج ہیں، اور قاعدۂ کلیہ ہے کہ جن چیزوں کی ایک ہی تعریف ہو وہ متفق الحقیقت ہوں گی۔ جیسے زید و عمرو کہ دونوں حیوانِ ناطق ہیں، اسلئے بلحاظِ وحدت یہ تینوں امور باہم متفق ہیں، اور یہ سب نور کے درجات ہیں، وجود بھی نور ہے، علم بھی نور ہے اور نور بھی نور ہے۔

مرتبۂ نور علم کا نیچے کا درجہ ہے، اور علم وجود کا نیچے کا درجہ، نورِ وجود مراتبِ انوار میں سب سے برتر مرتبہ ہے، اسلئے کہ علم و نور، وجود کے افراد ہیں اور وجود ان سب پر محیط ہے، نورِ علم کا مرتبہ نورِ شہودی سے بلند تر ہے، اس سلئے کہ نور محسوسِ بصری ہے، اور علم محسوسِ بصری نہیں ہے۔ ارشاد باری ہے، "نور علیٰ نور" گویا اس سے نور کے انھیں بلند و پست مراتب کی تصریح مقصود ہے، اگرچہ فی الحقیقت یہ تمام انوار نورِ الٰہی ہیں، لیکن بلحاظ امتیاز اعتبارات نورِ وجود کو جو سب سے اعلیٰ ہے، ذاتِ احدیت نے اپنی جانب منسوب کیا ہے۔

"یھدی اللہ لنورہ من یشاء" یعنی خدا بندگانِ الٰہی میں سے جس کو چاہتا ہے وجودِ مطلق کی جانب رہنمائی فرما دیتا ہے اور اعتبارات کی قیود سے آزاد کر دیتا ہے۔

مختصراً یہ کہ مرتبۂ اولیٰ میں، یعنی معنیٔ لازمی کے ساتھ (باعتبار بنفسہٖ) روشن ہونا معنیٔ لازم ہیں، نور یعنی روشنی، مُنیر یعنی روشن کرنے والا اور مُنوّر شئے روشن۔ یہ تینوں اعتبار ایک ہی چیز ہیں اور ایک ہی مرتبہ میں صادق آتے ہیں، وہی ایک "ذات النور" ہے، جو خود روشنی ہے، خود روشن کرنے والی ہے، اور خود ہی روشن ہے۔ یہی حال علم و عالم و معلوم کا ہے۔ اس مرتبہ کے لحاظ سے خود علم ہے، خود

عالم ہے اور خود ہی معلوم ہے، جیسا کہ علم العلم کے مرتبہ میں ہوتا ہے۔ اسی طرح وجود، موجد اور موجود بھی ایک ہی ہیں، خود ہستی ہے ذات الوجود کے معنی میں جو لابشرطِ شئ کا اور خود اپنا ہست کرنے والا ہے، بحیثیت مابہ الوجودیۃ اور بمنشاء انتزاع ہونے کے، اور اپنا ہست کیا ہوا ہے بلحاظ معنی مصدری کے، جو کون و حصُول کا مقتضی ہے اور اس "وجود گاہ" میں موجود کہا جاتا ہے، معنی اوّل کے اعتبار سے ان تینوں مراتب میں جو ایک دوسرے سے متغائر نہیں ہیں، معنون کیا جائے گا، اگر لفظِ "نور" جو سورۂ نور میں وارد ہوا ہے اسی معنِی لازم کے ساتھ از روئے مواطاۃ حمل کیا جائے، یعنی جس طرح لفظاً واقع ہوا ہے، اسی طرح معناً مُراد لیا جائے تو یہ معنی ہوں گے، اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمینوں کیلئے نور اور روشنی ہے اور ان مظاہر میں اُس نور کے ظہور کے سوا کچھ ظاہر، اور اُس کے سوا کچھ روشن نہیں ہے، جیسا کہ ارشادِ باری ہے :-

"اللہ نور السمٰوات والارض" اللہ زمینوں اور آسمانوں کا نور ہے"

لہٰذا وہی اول ہے اور وہی آخر، وہی ظاہر ہے اور وہی باطن، اور وہی ہر شئے کو جانتا ہے، اور مرتبۂ ثانیہ میں یعنی متعدی معنی کے ساتھ (بلحاظ حیثیت مظہر لغیرہ) کہ روشن کرنا معنِی متعدی ہیں اور مفعول کو چاہتے ہیں، یہ مصدر و فاعل و مفعول کے مراتب باہم ممتاز ہیں، کیونکہ ہر ایک کا مفہوم و مصداق علیحدہ ہے، اور علم و عالم و معلوم، وجود و موجد و موجود اور نور و مُنوِّر و مُنوَّر تینوں مغائر و متضاد ہیں، مثلاً شعلۂ شمع جو مکان کو روشن کرنے والا ہے، ایک علیحدہ چیز ہے، اُس شعلہ کا نور ایک دوسری چیز ہے اور مکان جو روشن ہوا ہے ان دونوں

سے متبائن ہے۔

زید جو عالم ہے بنفسہ ایک چیز ہے، علم جو اُس کی صفت ہے ایک دوسری چیز ہے، اور بکر جو زید کے علم میں ہے (معلومِ زید) ان دونوں سے علٰحدہ ہے۔

یا مثلاً کسی کتاب کا مُصنّف جو اُس کا موجد ہے خود ایک چیز ہے، کتاب جو اُسکی تصنیف اور اُس کی موجود کی ہوئی ہے دوسری چیز ہے، اور وجودِ کتاب و نفسِ کتاب ایک علٰحدہ چیز ہے۔

لہٰذا کلمۂ نور سے اسمِ فاعل مُراد ہے یعنی روشن کرنے والا، اِسلئے "نور السموات والارض" کا مطلب ہوا "مُنوّر السمٰوٰت والارض" یعنی آسمان اور زمین کا روشن وظاہر کرنے والا۔

حاصلِ بیان یہ کہ اگر چشمِ بصیرت پیدا کرے تو معلوم ہوگا کہ ذرّات عالم میں ایک ذرّہ بھی نورِ حقیقت سے "جو آفتابِ عالمتاب ہے" محروم نہیں ہے، جبتک تصفیۂ قلبی حاصل نہ ہو اِس حقیقت کا انکشاف علم ظاہر سے میسر نہیں ہوتا۔ باخدا لوگوں کے فیضِ صحبت اور ذکرِ الٰہی سے آئینۂ دل کو مجلّٰی کرنا چاہیئے، پھر ہر طرف سے وہی ایک ظہور تجلّی فرما ہوگا اور "اینما تولوا فثم وجہ اللہ" کے مشاہدہ کا دروازہ کھول دے گا۔

وجود ہستی کے معنی ہیں "ہستی بحیثیتِ ہستی" اور اعیان عین کی جمع ہے، جو حقیقت کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، اصطلاحِ صوفیہ میں اُن کو حقائقِ موجودات صُورِ علمیہ، اعیانِ ثابتہ اور مرتبۂ واحدیت کہتے ہیں، اور حُکما "ماہیات" کہتے ہیں۔

تمام حکما و صوفیہ خواہ وہ توحیدِ وجودی کے قائل ہوں یا توحیدِ شہودی کے

اس امر میں کہ وجود بمعنی "مابہ الموجودات" عینِ ذات واجب تعالیٰ ہے، متفق ہیں۔ اور متکلمین جو حقیقت سے غیریتِ وجود کے قائل ہیں اور اُس کا ذات سے انفکاک جائز نہیں رکھتے، اگر اپنے حاصلِ کلام پر غور کریں تو اُس سے وجود بمعنی مصدری مُراد ہے، جو کون وحصول پر مشتمل ہے، نہ وجود بمعنی حاصلِ مصدر، جو منشاء انتزاع ہے ورنہ وجود کی من حیثیت الوجود ذاتِ واجب تعالیٰ سے کسی طرح مغائرت دُرست نہیں ہوتی، کیونکہ واجب موجود ہے، اب اسکی حقیقت جو غیرِ وجود ہے، وجود کے واسطہ سے موجود ہوگی یا وجود اُس کی حقیقت کے وسیلہ سے موجود ہوگا، اور یہ دونوں صورتیں باطل اور خلافِ عقل ہیں، اسلئے کہ اگر یہ کہا جائے کہ ذاتِ الٰہی وجود کے سبب سے موجود ہے تو نعوذ باللہ یہ کُفرِ صریحی ہے کہ اُسکی ذات اپنے غیر کے واسطہ سے موجود ہو، اور اگر یہ کہا جائے کہ وجود بذاتِ واجب موجود ہے تو یہ بھی غلط ہے، کیونکہ اِس صورت میں "وجود" پہ وجود کا مفہوم صادق نہیں آتا، لہذا ثابت ہوا کہ وجود عینِ حقیقتِ الٰہی ہے۔

ہم نے قرآن وحدیث میں لفظِ "وجود" کا اطلاق جنابِ باری پر نہیں پایا، نیز "وجود" اسماء الٰہی سے بھی نہیں ہے، لہذا ہماری رائے میں لفظِ "وجود" کے بجائے لفظِ "نور" کا استعمال ہونا زیادہ مناسب ہے، معنی مصدری کے ساتھ بھی اور معانی حاصلِ مصدر کے ساتھ بھی، اسلئے کہ "نور" جنابِ باری کے اسماءِ حسنیٰ میں سے ہے اور قرآن حمید میں آیا ہے، نور سے مُراد وجود ہے کیونکہ وجود و نور کی تعریف ایک ہی ہے، یعنی ظاہر بنفسہٖ اور مظہر لغیرہٖ ہو، اگر مرتبہ بشرطِ شئے مُراد ہو تو نورِ ثابت کہیں گے اور اگر مرتبہ بشرطِ لاشئے منظور ہو تو سالب کہیں گے اور اگر حیثیت اطلاقیہ

اور مرتبۂ لا شرط مقصود ہو تو نور الانوار سے تعبیر کریں گے۔

نور صفت کو بھی کہتے ہیں، جس طرح وجود معنیٔ مصدری میں بھی مستعمل ہوتا ہے، اوصفات کو انوار کہتے ہیں، صفاتِ ثبوتیہ و سلبیہ کو انوارِ مطلقہ، صرف صفاتِ ثبوتیہ کو انوارِ ثابتہ اور صرف صفات سلبیہ کو انوارِ سلبیہ کہتے ہیں۔

"نور" کا مقابل "ظُلمت" ہے، جس طرح وجود کا مقابل عدم ہے، لہذا عدم کو ظُلمت کہتے ہیں اور عدم اعتباریہ کو "ظُلُمات"۔

ارشاد ہوا ہے "واللہ یخرجکم من الظلمات الی النور" یعنی خدا تم کو (یعنی ماہیاتِ منکرہ کو) عدم سے وجود کی طرف خارج کرتا ہے" اخراج النور" میں یہ نکتہ ہے کہ اُن ماہیات ممکنہ کو جو فی الحقیقت معدومات ہیں، جنابِ باری وجود میں نہیں لایا ہے بلکہ وجود کی طرف جذب کرلیا ہے، اور اپنے وجود کی ضمن میں لیکر "ہست نما" بنا دیا ہے۔

اپنے مقابل یعنی نور کی طرح ظلمت بھی دو معانی پر حمل کی جاتی ہے، ایک "ذاتِ عدم" کے معنی میں، جو عدم محض اور وجود بمعنی مابہ الموجودات کے مقابل ہے، دوسرے عدمِ ظلی کے معنی میں جو وجود ظلی کے مقابل ہے۔

یہ وجود و عدمِ ظلی جو ہونا اور نہ ہونا ہے معانیٔ مصدریہ ہیں، اور اس مقام میں "الوجود موجود والعدم معدوم" (یعنی وجود موجود ہے اور عدم معدوم ہے) کہا جاتا ہے۔

اور مرتبہ اولیٰ میں جو حاصل بالمصدر ہے" العدم عدم والوجود وجود" (عدم عدم ہے اور وجود وجود ہے) صادق آتا ہے۔

ماہیات و اعیان کو ہم مقتضیاتِ اسمار کہتے ہیں، اور مرتبۂ اعیانِ ثابتہ کو مرتبۂ مقتضیاتِ اسمار الٰہیہ سمجھتے ہیں، اِس لئے کہ یہ تمام موجوداتِ کونیہ اسمار الٰہیہ کے مظہر ہیں کہ ہر اسم کے اقتضار کے موافق اُس کا مظہر ظہور میں آیا ہے۔

"اذا قضیٰ امراً فانما یقول لہٗ کُن فیکون"

حق سُبحانہٗ وتعالیٰ نے اپنے ظہورِ وجود کے ضمن میں نسبتوں اور اضافات کے الحاق کے ساتھ تمام موجودات کو پیدا کیا، اور تمام عالم کو خلق فرمایا۔ وجود اُسکی صفتِ اول ہے۔ اور حق اصطلاحاً وجودِ مطلق سے عبارت ہے جو تمام اشیار کو محیط ہے اور تمام کائنات کی ہستی اُسی کی وجہ سے ہے۔

مرتبۂ وجود کے تین درجے ہیں، یعنی مرتبۂ بشرطِ شئی اور مرتبۂ بشرطِ لاشئی۔ اور مرتبۂ لابشرطِ شئی۔ یہ مراتب کلیتہ کے اعتبار سے ہیں ورنہ جزئیتہ کے اعتبار سے مراتب وجود کی کوئی انتہا نہیں ہے، لیکن کوئی مرتبہ احاطۂ ذات وجود سے باہر نہیں ہے۔ جب وجود مراتبِ علم میں ظاہر ہوا اور اُس نے امتیاز پایا تو اس طرح دو حصّوں میں تقسیم ہوگیا جس طرح دائرہ دو قوسوں میں تقسیم ہوتا ہے، ایک سلبی اور ایک ایجابی قوسِ سلبی بشرطِ لاشئی کا مرتبہ ہے۔ اور قوسِ ایجابی بشرطِ شئی کا مرتبہ ہے۔ اور قابلیتِ مطلقہ جو ایجاب و سلب کو (صلاحیتِ انقسامِ قوسین کو) شامل ہے، اُس دائرۂ تعینِ اول کی حیثیت رکھتی ہے۔ مرتبۂ لابشرطِ شئی جو مرتبۂ بشرطِ لاشئی اور مرتبۂ بشرطِ شئی پر مشتمل ہے، ان تمام مراتب کا سرچشمہ ہے اور مرتبۂ وجودِ خالص کہلاتا ہے۔

یہ بیان صرف سمجھانے کے لئے ہے۔ ان مراتب کو بعینہٖ دائرہ اور قوسین کی صورت میں نہیں سمجھنا چاہیئے کیونکہ مشبّہ، مشبّہ بہٖ نہیں بن جاتا بلکہ یہ

"تلک الامثال نضربھا للناس" کا مصداق ہے۔ ایجاد مرتبۂ بشرطِ شئی کے متعلق ہے اور اہلاک مرتبۂ بشرطِ لاشئی کے متعلق۔ مرتبۂ لابشرطِ شئی جو ان دونوں مراتب کو شامل ہے طرفین میں متجلی ہے۔

ہستی و عدم خرابِ میخانۂ اوست　　امکان و وجوب مستِ پیمانۂ اوست

چشمِ دلِ تو اگر حقیقت بین است　　ہر ذرّۂ خلق روزنِ خانۂ اوست

وجود و موجودات۔ وجوب و ممکنات

ذاتِ وجود ایسا مرتبہ ہے جسمیں کثرت کا دخل نہیں ہے، کیونکہ اگر متعدد ہوتا تو وجود کیلئے بھی کسی دوسرے وجود کی ضرورت پڑجاتی، اور اس سے تساہل لازم آتا، وجود ایک ہے، موجودہ اور موجودات وجود نہیں ہیں، بلکہ ایک ہی وجود ہے جو ہر جگہ جلوہ گر ہے۔ " اللہ نور السّمٰوات والارض "۔

وجود ذاتِ الٰہی کی صفتِ اوّل ہے، اور وجود ہی سے تمام موجودات کا ظہور ہوا ہے، وجود نور ہے اور نور وجود، وجود ہستی ہے اور دوسری موجودات کا ہست کرنے والا، وجود واحد ہے جو کثرت میں نہیں ہے۔

تعددِ وجود کے بُطلان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر ہم چند وجودات کو فرض کریں اور اُن کے تعدد کے قائل ہوجائیں تو یقیناً اُن میں سے ہر ایک کے اندر ایک قدرِ مشترک پایا جائے گا اور اسی قدرِ مشترک کی وجہ سے اُن سب پر وجود کا اطلاق دُرست اور ثابت ہوگا۔ یہ امرِ مشترک یا تو امرِ واحد ہوگا یا نہ ہوگا، اگر ہم کہیں کہ امرِ واحد

ہے تو مفروض کے خلاف ہوگا اور یہی مطلوب ہے، اور اگر یہ کہیں کہ امرِ واحد نہیں ہے اور اس امر مشترک کا ایک دوسرا وجود ہے، پس وجود کا دوسرا وجود ہونا چاہیئے پھر ہم اسی گفتگو کو اُس وجود کے متعلق پیش کرینگے، اور یہ سلسلۂ کلام الی غیر النہایتہ جاتا ہے جو تسلسل کا مستلزم ہے، اس لئے ثابت ہوا کہ وجود امرِ واحد ہے اُس میں تکثر نہیں ہے، لہذا وجود واحد ہے، اور کثرتِ موجودات جو مظاہرِ اعتباریہ کی نمود کا نام ہے، اُس وحدتِ حقیقی میں خلل انداز نہیں ہوتی، ہر موجود معنیِ وجودی کی مظہریت میں متفق ہے، یعنی موجود کیا ہوا یا ظاہر کیا ہوا یا پیدا کیا ہوا، اور مرتبۂ کون وحصول میں مختلف، مثلاً رومی و زنگی حقیقت میں متفق ہیں، یعنی بشریت میں، اور صورت میں مختلف ہیں پس وحدت معنی وجودی میں ہے نہ کہ مرتبۂ موجودیتہ میں، کیونکہ باوجودیکہ ایک حقیقت ہر جگہ جلوہ گر ہے، موجودات ایک دوسرے سے متغائر ہیں، یہ مختلف امتیازات ذاتِ علم میں ہیں، کیونکہ امتیاز علم کا کام ہے، یہ اختلاف اعتبارات و شئونِ علمیہ کے مراتب میں ہے، یہ نسبتیں مرتبۂ احدیتِ مطلقہ میں خلل انداز نہیں ہوتیں، کیونکہ ماہیتِ ممکنہ محض ایک خیالی بات ہے۔

ممکنات کا مرتبہ ذاتِ وجود کے مرتبہ سے معرا اور سادہ ہے، اور ان کو بناءِ موجودیتہ حاصل نہیں ہے، واجب الوجود نے اپنے وجوب کے ضمن میں ان کو وجودِ ظلی کے فیضان کے ساتھ جو معنیِ مصدری ہیں، موجود کیا ہے، ممکن نے اپنے عدمی مفہوم سے جو طرفین سے ضرورت کا سلب ہے قدم باہر نہیں رکھا اور واجب بالذات نہیں ہوا، بغیر افاضۂ وجوبیہ کے وجودِ ممکنات کے بطلان سے یہ مراد ہے کہ حصولیتِ کائنات اور کونیتِ مکونات کا تجوزہ وجوبِ وجود کے افاضہ کے بغیر ممنوع ہے، اور مرتبۂ وجوب

سے افاضۂ وجوب کے بغیر وجودیت ممکنات کا امکان باطل ہے، کیونکہ وجود بنفسہٖ مخصوص و ذاتی ہے، یعنی وجوب اور وجود ذاتِ باری کی عینِ ماہیت ہیں، اُسکی تبعیت میں تضمنی طریقہ پر اُسکی صفات و اسمار کے لئے بھی ثابت ہیں اور بالالتزام حقائقِ ممکنہ کو لاحق ہیں، ہر موجودِ ممکن واجب بالغیر ہے نہ واجب بالذات، اسلئے امکانِ خاص جو طرفین سے سلبِ ضرورت کا نام ہے حقائقِ ممکنہ کو اپنی خصوصیت کے اعتبار سے کسی طرح وجود میں نہیں لاتا اور موجودیۃ کا اقتضاء نہیں کرتا، اور کوئی ممکن بذاتہٖ موجود ہونے کی لیاقت ہرگز نہیں رکھتا کیونکہ ترجیح بلا مرجح کیونکر دُرست ہوسکتی ہے، امکانِ عام جو ایک جانب سے سلبِ ضرورت کا نام ہے جانب وجود کے سلب کے اعتبار سے مفہوم امتناعی پر مشتمل ہے، اور جانبِ عدم کے سلب کے اعتبار سے معنی وجوبی کو ثابت کرتا ہے۔ امکان خاص کی حقیقت اپنے مرتبۂ عام کے تحت میں واقع ہوئی ہے، اور حقائقِ ممکنۂ مخصوص جس طرح معدومیت کے وقت اپنے امکانِ عام کے زیرِ سایہ طرفِ وجود کے جانبِ سلبی میں ہوتے ہیں، امتناع کی رات ان کو چھپا لیتی ہے، اور یہ معدوم سمجھے جاتے ہیں، حقائقِ ممکنہ کی یہ حالتِ معدومیت امتناعِ بالغیر کہی جاتی ہے، اسی طرح موجودیۃ کے وقت اپنے امکانِ عام کے زیرِ سایہ طرفِ عدم کے جانبِ سلبی میں آتے ہیں اور وجوب کا روزِ روشن اُنھیں مُنوّر کر دیتا ہے اور یہ موجود و معلوم ہوجاتے ہیں، موجوداتِ کونیہ کی یہ حالتِ موجودیۃ وجوب بالغیر کہلاتی ہے، اور حقائقِ ممکنہ کے یہ تمام ذرّاتِ نورِ خورشیدِ واجب تعالیٰ سے منور ہوتے ہیں۔

گویا امکانِ عام کے معنی ایک دائرہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور امتناع و وجوب

اُسکی قوسین ہیں، امکانِ خاص قُطر کی طرح ہے کہ حدِ وسطی میں واقع ہوا ہے، لیکن امتناعِ بالذات عدم کا حصّہ ہے جو قطعاً نہیں پایا جاتا، مثلاً عنقا کہ کُلّی ہے اور اُس کا فرد نایاب ہے، وجوب بالذات واجب کا حصّہ ہے جو مطلق بھی ہے اور بغیر تشبیہ کے جُزئی حقیقی بھی، جیسے آفتاب جو کُلّی ہے اور سوائے ایک فرد کے دوسرے افراد نہیں رکھتا، امتناع بالغیر اور وجوب بالغیر معدوماتِ اعتباریہ اور موجوداتِ اعتباریہ کا حصّہ ہیں، اور یہ تمام سلبی اور ایجابی نسبتیں حقیقت میں ایک ذاتِ وجود کی جانب منسوب ہیں، یعنی وجود ہی ہے جو اپنے ذات کے اعتبار سے مابہ الموجودیۃ کے معنوں میں وجود ہے اور امتناع کے امکانِ عام کی مانند اضافاتِ ثبوتیہ کے جانبِ سلبی میں مرتبہُ بشرطِ لاشیٔ ہے، اور وجوب کے امکانِ عام کی طرح اضافاتِ سلبیہ کے جانبِ سلبی میں مرتبہُ بشرطِ شیٔ ہے، اور مراتبِ سلبیہ و ثبوتیہ کے احاطہ و اشتمال کی حیثیت سے مرتبہُ لابشرطِ شیٔ۔

وجوبِ مطلق چار قسم پر ہے ایک وجوب اعم جو تینوں مفہوموں کو شامل ہے۔ یعنی واجب اور ممکن اور ممتنع کو، کیونکہ واجب میں وجود کا وجوب ہے جو جانبِ وجود کی ضرورت سے عبارت ہے، اور ممتنع میں عدم کا وجوب ہے جو جانبِ عدمی کی ضرورت سے عبارت ہے، اور ممکن میں طرفین کی لاضرورت کا وجوب ہے جسے سلبِ ضرورتِ طرفین کہتے ہیں، اسلئے یہ وجوب اعم امکانِ عام کا منشاءِ انتزاع ہے، اور امکانِ عام اُس کا ایک امرِ منتزع، یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ وجوبِ اعم امرِ منتزع ہے اور امکانِ عام منشاءِ انتزاع، کیونکہ منشاءِ انتزاع کا تقدم امرِ منتزع سے ضروری ہے، جو معقولاتِ ثانویہ میں سے ہے اور وجوب کا تقدم امکان پر

ظاہر ہے۔

دوسرے وجوبِ عام ہے جو تینوں موجودات کو شامل ہے یعنی واجب اور جوہر اور عرض کو، اور وہ مطلقاً جانبِ وجودی کے وجوب سے عبارت ہے خواہ وجوب بالذات ہو خواہ وجوب بالغیر، اس وجوب نے اپنے احاطہ سے ممتنع کو خارج کر دیا اور ممکن کو داخل رکھا، یہ وجوبِ عام امکانِ خاص کا اصل ظہور ہے، گویا ماہیاتِ ممکنہ کو ممتنعات سے جدا کر کے اپنے ضمن میں واجب الوجود کی جانب مائل کرتا ہے اور امتناع سے نکال کر دائرۂ امکان خاص میں کھینچ لاتا ہے۔

تیسرے وجوبِ خاص ہے جو واجب الوجود میں منحصر ہے اور اس سے مُراد وجوب بالذات ہے، اِس وجوبِ خاص نے جانبِ مرتبۂ وجوبِ بالغیر میں اُن تمام ممکنات کو اپنے سے جدا کر دیا جو وجوب عام میں محسوب تھیں اور اس خاص جانب راستہ نہیں دیا، لیکن اسماؤ صفات الٰہیہ اور باری تعالیٰ کے کمالاتِ ذاتیہ جو نہ عین ہیں نہ غیر، اس مرتبۂ وجوبِ خاص میں ذات کی ضمن میں داخل ہیں کیونکہ ان مراتب اعتباریہ اور مظاہرِ اضافیہ کا وجوب ذاتیت سے ہے جو ان کی غیر نہیں ہے اور اسی مرتبۂ وجوب بالذات میں محسوب ہے۔

چوتھے وجوبِ اخص ہے جو صرف ذات واجب الوجود کا حصہ ہے اور اس سے مُراد وجوبِ بالذات للذات ہے، یہ وہ مرتبہ ہے کہ خود ذات ہے اور خود ہی وجوب ہے، اور اسماؤ صفات کا تکثرِ اعتباری بھی اس مقام پر ملحوظ نہیں ہے۔

"وحدہٗ لا شریک لہ"

ہویت و ماہیت

ہویت، تشخص خاص سے عبارت ہے جو ضمیر کا مرجع ہے، ماہیت حقیقت کو کہتے ہیں۔

یہاں ہویت اور ماہیت کے بیان سے ماہیت کے ساتھ ہویت کی نسبت بیان کرنا مقصود ہے، اس لئے ماہیت جو اطلاق کا مرتبہ ہے اپنی حیثیت کے لحاظ سے حقیقت و ہویت کے مرتبہ کو محیط ہے اور تحقق کی حیثیت کو دیکھتے ہوئے مرتبہ حقیقت سے متحد ہے، اور تشخص کی حیثیت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ہویت کے مرتبہ سے متحد ہے، اور حقیقت حقیقت میں قیدِ تحقق کے لحاظ سے عینِ ماہیت نہیں ہے، اور ہویت بھی ہویت میں قیدِ تشخص کے اعتبار سے عینِ ماہیت نہیں ہے، ہویت کی جانب ماہیت کے ملاحظہ کے اعتبار سے عینیت کی نسبت ثابت ہوتی ہے، اور ماہیت کی جانب ہویت کے ملاحظہ کے اعتبار سے غیریت کی نسبت متحقق ہوتی ہے۔

یہ دونوں نسبتیں یعنی عینیت اور غیریت امورِ اعتباری ہیں اور لاعین ولاغیر کا حکم بھی جو جانبین کے ملاحظہ کے اعتبار سے ہے ایک امرِ اعتباری ہے۔ اور چونکہ ان تمام نسبتوں کی اضافتیں حقیقت میں ہیں اس لئے یہ تمام امورِ حقیقیہ میں سے ہیں۔

ماہیت و ہویت، مطلق و مقید اور کلی و جزئی کے مرتبہ میں عینیت و غیریت کی جن نسبتوں کا یہاں تذکرہ ہوا وہ موجوداتِ ممکنہ کے مراتب میں لازم و ملزوم

ہیں، اور عموم و شمول و اطلاق کے اعتبار سے مراتبِ عالیہ اپنے مراتبِ سافلہ کا عین ہوتے ہیں اور ان کو محیط ہوتے ہیں۔

مراتبِ سافلہ اپنے تقید، امتیاز اور خصوص کے اعتبار سے عینِ مراتبِ عالیہ نہیں ہو سکتے، تمام مقید و، مطلقہ، کلیہ اور جزئیہ مراتبِ موجوداتِ ممکنہ کو باہمدگر یہی عینیت و غیریت کی نسبت حاصل ہے، یہ عینیت و غیریت کی نسبتیں ممکنات کے خواص میں سے ہیں، اور موجود ہمجنس میں کہہ سکتے ہیں کہ یہ اُس کا عین ہے یا اُس کا غیر، نہ یہ کہ ان نسبتوں کا اطلاق واجب و ممکن اور عبد و معبود میں کر سکیں، کیونکہ واجب ممکن کی جنس سے نہیں ہے اور ذاتِ الٰہی نہ جوہر ہے نہ عرض۔ معبود عبد کی قبیل سے نہیں ہے۔ "لیس کمثلہ شیٔ" اس لئے جو مرتبہ کہ عموم و خصوص، اطلاق و تقید اور کُلیتہ و جزئیتہ کے اعتبارات سے بالاتر ہو اور امکانی اور کونی نسبتوں سے وراء الوراء ہو اُس میں عینیت و غیریت کی گفتگو کرنا جہالت ہے، اگر جنابِ باری کا قُرب اُسکی مصنوعات کے ساتھ بیان کرنا مقصود ہے، تو "ھو اقرب الی الانسان من حبل الورید" اور "ھو بکل شیٔ محیط" پر اکتفا کافی ہے، نہ یہ کہ صوفیاء وجودیہ کی طرح "ہمہ اوست" کے غیر مودبانہ لفظ کو زبان سے نکالا جائے اور ذاتِ الٰہی کو ان اشیاء فانی و حادث کا عین کہا جائے۔ "تعالی اللہ عن ذالک عُلوًا کبیرا" ۔ یا اگر جنابِ باری کی غیریت مخلوقات سے بیان کرنا مقصود ہے تو "ان اللہ لغنی عن العلمین" اور "ھو اللہ الاحد الصمد" لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفوًا احد" کہنا کافی ہے، نہ یہ کہ ظاہر بین لوگوں کی طرح کوزہ اور کوزہ گر کی غیریت کی مثال

بیان کرکے جو بالذات دو مستقل وجود رکھتے ہیں ایک دوسرے کی مغائرت بیان کی جائے اور خدا کی طرح اُس کے مقابلہ میں دوسری اشیاء کو بھی موجود سمجھا جائے جو شرک کو مستلزم ہے۔ "ومن یشرک باللہ فقد افتریٰ اثماً عظیماً"
اس لئے یہ عینیت و غیریت کی نسبت اِن موجوداتِ اعتباریہ کو نہیں ہے کہ بعض اشیاء ایک دوسرے کی عین ہیں اور بعض غیر، اور بعض ایک حیثیت سے عین ہیں اور ایک حیثیت سے غیر، مثلاً عقل و جسم وغیرہ کہ ایک مجرّد ہے اور ایک مادّی، دریا و حباب عینِ یکدگر ہیں جو صرف اعتباری مغائرت رکھتے ہیں، اور وہی پانی ہے جو حباب کی صورت میں ظاہر ہوا ہے، افرادِ انسانی ایک حیثیت سے عینِ یکدگر ہیں کیونکہ متفق الحقیقت ہیں، اور ایک حیثیت سے غیرِ یکدگر، کیونکہ مختلف الصور ہیں۔

اُس مرتبۂ علیا میں نفسِ وجود اپنی ذات کا عین ہے نہ کسی امرِ دیگر کا، اور اُس بارگاہِ معلیٰ میں وجود کی غیریت ہے عدم سے، عدم وجود کا غیر ہے، یعنی "نیست" ہے، نہ یہ کہ عدم بھی ایک معنیٰ وجود ہے اور وجود بھی، اور یہ دونوں ایک دوسرے سے مغائر ہیں، لہٰذا حقائقِ ممکنہ کہ عدماتِ اضافیہ ہیں اور بالذات وجود سے کوئی حصہ حاصل نہیں کیا ہے۔ جب واجب الوجود نے اپنے وجوب کے ضمن میں اُن پر وجودِ ظلّی کا اضافہ فرمایا اور انھیں موجوداتِ اعتباریہ کیا۔ عدم و وجود کے تغائرِ اصلی کے سبب سے انھوں نے موجودِ حقیقی کے ساتھ جو ذاتِ خداوندی سے عبارت ہے حقیقی مغائرت پیدا کی اور موجوداتِ محدثہ ہو کر قدیم بالذات سے جدا ہو گئے، خالق خالق ہے اور مخلوق مخلوق، بندہ بندہ ہے

اور معبود معبود ۔

موجودیتِ اعتباریہ اور معدومیت اعتباریہ کے مرتبہ میں باہم گر یہ نسبت پائی جائے گی، مرتبۂ مکوّنات میں مرتبۂ وجودیہ کے انعکاس اتحاد کے سبب سے وجود اور نفسِ وجود میں اور غیریت عدم میں اس نسبت کو تلاش کرنا چاہیئے اور اس مرتبۂ امکانیہ میں ان دونوں نسبتوں کا انضمام یوں ہوگا کہ بعض کو عینِ بعض قرار دیں اور بعض کو غیرِ بعض ۔ اور بعض کو من وجہٍ عین اور من وجہٍ غیر۔

معلوم ہوا کہ ہُویت سے مُراد تشخص خاص ہے اور ماہیت سے شئی کی نسبتِ شئی کے ساتھ مراد ہے، اور یہ امر معقول معنی مابہ الامتیاز اور مابہ الاشتراک سے مُرکّب ہے، مادۂ مابہ الاشتراک کی عمومیت کے اعتبار سے ماہیت عینِ ہُویت ہے، اور مادۂ مابہ الامتیاز کی خصوصیت کے اعتبار سے ہُویت ماہیت سے مغائر ہے ۔

حدوث وقدم

نوعِ عالم یعنی مخلوقیت کہ تمام مخلوقاتِ گذشتہ وحال و آئندہ کو شامل ہے، خالق قدیم کا مظہر ہے اور اس بنا پر قدیم ولا زوال ہے، ورنہ ذاتِ حق میں صفت خالقیت کا حدوث لازم آتا ہے، عقائد میں تصریح کی جاتی ہے کہ "لا یقوم بذاتہ حادث" یعنی حق تعالیٰ میں کوئی نئی صفت پیدا نہیں ہوتی اُسکی تمام صفات بھی قدیم ہیں، اِسلئے جس طرح ذاتِ واجب کی

قدامت کی صورت میں صفات کی قدامت بھی ضروری ہے اسی طرح صفات کی قدامت میں ظہوراتِ صفات کی قدامت بھی لازمی ہے ورنہ تعطل لازم آئے گا۔ اسلامی نقطۂ نظر سے عالم کو قدیم کہنے میں اُس وقت قباحت پیش آئے گی جب حکما کی طرح قدیم کہیں، اور ان افلاک و نجوم اور دوسری اشیاء کو جنھیں جنابِ باری نے صراحتاً حادث اور متغیر الاحوال فرمایا ہے، لازوال سمجھیں۔ کیونکہ یہ مسلک تعلیماتِ نبوی کے خلاف ہے۔ ورنہ فنائے مطلق اور بالکلیۃ نیستی اور عدمیت کلام اللہ اور احادیث سے بھی ثابت نہیں ہوتی۔ جس طرح زمین اور آسمانوں کے حق میں فرمایا گیا ہے" والارض جمیعاً قبضتہ یوم القیامتہ والسمٰوات مطویات بیمینہ" پہاڑوں کے حق میں ارشاد ہے" وتکون الجبال کالعھن المنفوش" زمین کے متعلق یہ بھی فرمایا ہے" یوم تبدل الارض غیر الارض والسمٰوات وبرزوا للہ الواحد القہار" آفتاب کے حق میں ارشاد ہے" الشمس کُوِّرت" ستاروں کے حق میں فرمایا ہے" اذ النجوم انکدرت" اسی طرح دوسری تصریحات سے احوالِ عالم کے تغیر و تبدل پر روشنی پڑتی ہے، فنائے مطلق اور کُلیۃً نیستی پر کوئی دلیل نہیں ہے، بہشت و دوزخ کے متعلق عقائد کے منجملہ یہ بھی بات ہے کہ وہ دونوں موجود اور باقی رہیں گے اور فنا نہیں ہوں گے نہ اُن میں رہنے والے، احادیثِ شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ ان مخلوقاتِ فانیہ کی خلقت سے پہلے دوسری موجودات بھی رہی ہیں۔ "کان عرشہٗ علی الماء" "کان اللہ ولم یکن معہ شئیٌ" کے یہ معنی نہیں ہیں کہ حق تعالیٰ پہلے تنہا، بیکار اور اپنی صفات کے ظہور سے معطل تھا اور کوئی چیز

نہیں تھی، اور اب کچھ عرصہ سے کثرت میں آکر کاروبار میں مشغول اور برسر کار ہے، اور کسی وقت بیکار ہو جائے گا، ایسا ہرگز نہیں ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ کوئی چیز جنابِ باری کے ساتھ شریکِ ہستی نہیں تھی اور نہ ہے اور نہ ہوگی، یہ "کان" "وکان اللہ سمیعاً بصیرا" کی قسم سے ہے جو دوام پر دلالت کرتا ہے، اس معاملہ میں احادیثِ شریفہ کے جو الفاظ آئے ہیں وہ اشیاء کے قدمِ ذاتی کی نفی کرتے ہیں اور اُن کے حدوثِ ذاتی کا اثبات کرتے ہیں، عرش و کرسی کے متعلق کہیں سے حدوثِ زمانی ثابت نہیں ہوا ہے اور ہو بھی کیونکر سکتا ہے اس لئے کہ زمانہ تو خود اُس کے متعلق ہے، اس قسم کی اشیاء کا حدوث، حدوثِ ذاتی ہے نہ زمانی، تمام اشیاء کا حدوثِ زمانی آیات و احادیث میں نہیں آیا ہے حدیثِ شریف میں ہے کہ چند یمنی لوگ آپ کی خدمت میں آئے اور عرض کی کہ ہم اسلئے آئے ہیں تاکہ دین کے متعلق معلومات حاصل کریں اور آپ سے پوچھیں کہ کائنات کی ابتدا کیونکر ہوئی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کان اللہ ولم یکن قبلہ شیٔ - وکان عرشہ علی الماء ثم خلق السموات والارض"

مرا در ارسد کبریا و منی کہ ملکش قدیم است و ذاتش غنی

تقید و اطلاق

تقید کی حقیقت یہ ہے کہ وہ خود ایک تشبیہی معنیٰ ہے اور مقیدات کی طرف اضافات کے منسوب ہونے کا باعث، جو مراتبِ مقیدہ سے عبارت ہیں۔

اطلاق کی حقیقت یہ ہے کہ وہ خود ایک تنزیہی معنیٰ ہے اور مراتبِ مطلقہ سے سقوطِ اضافات کا سبب، چونکہ اطلاقِ تقیید تمام مراتب مقیدہ و مطلقہ کو شامل ہے اسلئے مطلق کا مرتبہ اپنی اطلاقیت کی حیثیت سے تمام اضافات سے مُبرّا ہے، اور معنی اطلاقی کے تقید کی حیثیت سے تمام صفات کے ساتھ متصف ہے اسلئے تمام نسبتیں باوجودیکہ مرتبۂ مطلق سے سبب کی جاتی ہیں اُس کے ساتھ منسوب بھی ہوتی ہیں۔

تقیید ایک عام معنیٰ ہے جو مطلق اور مقید دونوں پر صادق آتا ہے، کیونکہ اطلاق بھی ایک قید ہے، اور اطلاق ایک خاص معنیٰ ہے کہ مرتبۂ مطلق کے سوا کسی چیز پر راس نہیں آتا، پس ان میں عموم و خصوصِ مطلق کی نسبت ہوگی اور عینِ اتحاد میں مقید کا مرتبہ مطلق کے مرتبہ سے ممتاز ہے، اور دونوں کے احکام جُدا اور مغائر۔

سوال - جس طرح کہ اطلاقِ مطلق تمام افرادِ مقیدہ پر محیط ہے اسی طرح تقییدِ مطلق بھی تمام افرادِ معینہ پر حاوی ہے، اسلئے مقید بھی عینِ مطلق ہوا جس طرح کہ مطلق عینِ مقید ہے۔

جواب - اس صورت میں اطلاقِ تقید مُراد ہوتا ہے نہ کہ اُس کا تقید، لہذا اطلاق عینِ اطلاق ہوا نہ مقید عینِ مطلق، یہ تمام نسبتیں یعنی اطلاق و تقید، کُلیتہ و جزئیتہ، وحدت و کثرت اور دوسرے اعتباراتِ الٰہیہ و کونیہ جو ذات پر زائد اور اُس پر متفرع ہیں، ذات وجود کے علم میں اور اُس کے اضافات کے منجملہ ہیں، اُس کا عین نہیں ہیں، اپنی ذات کے اعتبار سے یہ مرتبہ سب سے

بالاتر ہے یعنی نورانی وظلماتی اعتبارات کے حجابوں سے باہر ہے، جب تک انوار ربانی میں سے کوئی نور قلب پر متجلی نہیں ہوتا اُن اسرار کا پانا غیر ممکن ہے۔

موجود و وجود را نداہنند ہمہ — امکان و وجوب را نہ فہمند ہمہ
اطلاق وتقیدات را کے نامند — تا آنکہ بذاتِ خود نہ بنیند ہمہ

تجددِ امثال

لفظِ تجدد گویا لفظِ حدوث کا مترادف ہے، امثال کی طرف اضافت ہمیشہ شئی محدث کیلئے ثبوتِ حدوث کے لحاظ سے ہے، اِس لئے جس طرح ہر ایک آن یا ہر ایک زمان کا حدوث جدا جدا اعتبار کر کے اُس کا نام تجدد رکھا ہے اسی طرح شئی محدث کے تشخص کو بھی جدا جدا تصوّر کر کے اتحادِ معنوی اور امتیازِ اعتباری کے لحاظ سے امثال سے تعبیر کرتے ہیں، کیونکہ اتحادِ معنوی کا سبب ہے کہ مثل کے قائل ہو کر مغائرت کا حکم نہیں لگایا، اور امتیاز اعتباری کا سبب ہے کہ کثرت کا لفظ زبان سے نکال کر کلمۂ امثال کو حدِ جمع بولا، پس اگر امتیازِ اعتباری کو نظر انداز کر کے اُسی ایک معنوی اتحاد کو جو بہر حال ثابت ہے، اور ایک تجدد اوّل کو، جو اولین حدوث ہے، ملحوظ رکھکر تجددِ امثال کے قائل ہوں تو اسکی بھی گنجائش ہے، جس طرح متکلمین نے خیال کیا ہے۔

اگر اتحادِ معنوی کے ساتھ امتیازِ اعتباری کو جمع کر کے ہر آن یا ہر زمان کے حدوث کے ساتھ ہر وقت کے تشخص کو جدا کر کے تجددِ امثال کے قائل ہو جائیں تو اسکی بھی گنجائش ہے جیسا کہ صوفیا نے تصوّر کیا ہے۔

غرض یہ تمام حیثیات تقسیمات علمیہ کے اعتبار سے ان موجوداتِ اعتباریہ سے منتزع ہوتی ہیں اور خانۂ علم میں ظہور کرتی ہیں اور امتیاز میں آتی ہیں حقیقت جو کچھ ہے وہ اپنی جگہ پر قائم ہے، انسان بیچارہ اپنے آپ کو سمجھنے میں مجبور ہے، مختصر یہ کہ جب تجدد و حدوث کے الفاظ کا ترادف واضح ہوگیا تو معلوم ہوا کہ جسطرح حدوث دو قسم پر ہے، ایک حدوثِ ذاتی اور دوسرا حدوثِ فانی۔ اسی طرح تجدد بھی دو قسم پر ہے، ایک تجددِ حقیقی جو حدوثِ ذاتی کی طرح تمام ممکنات کو حاصل ہے، دوسرا تجددِ اضافی جو حدوث زمانی کی طرح مادیات و سفلیات کے ساتھ مخصوص ہے، اسلئے ممکن بے بضاعت ہر لحظہ واجب تعالیٰ سے استفادہ وجود کرتا ہے اور لمحہ بہ لمحہ اپنے آپ میں حدوث و تجدد پاتا ہے، واجب ہر وقت اُس کے احداث و تجدید میں مصروف ہے اور افادہ وجود فرماتا رہتا ہے۔ "کُلَّ یومٍ ھُوَ فِی شَان"۔

ہر آن دریں خانہ کہ من می آیم　　گم کردہ رہ شناختن می آیم

چوں شعلہ کجا رسیدنم منظور است　　پیوستہ بروں زخویشتن می آیم

جب میں اس خانۂ جہان میں آتا ہوں اور ظہور کرتا ہوں اپنی راہ شناسی کو گم کر کے آتا ہوں اور ہر لحظہ میرا از سر نو آنا تجددِ امثال کے سبب سے معلوم نہیں ہوتا، کیا تم چراغ کو نہیں دیکھتے کہ اُس کے شعلے ہر لحظہ ہوا ہو جاتے ہیں اور نئے شعلے وجود میں آتے ہیں، لیکن تمہیں یہی معلوم ہوتا ہے کہ شعلہ ایک حال پر قائم ہے، جسم اعراض سے مُرکب ہے اور اعراض کا وجود ہر لحظہ متجدد ہوتا ہے، ہر شخص بچپن میں دوسری صورت رکھتا ہے جوانی میں دوسری صورت

رکھتا ہے اور بڑھاپے میں دوسری صورت، لیکن ان تمام تغیرات کے باوجود اُسکی شخصیت اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے، لہٰذا تجددِ امثال اجسام میں ہوتا ہے نہ کہ نفوس میں، غرض رہ شناسی کو گم کرکے آتا ہوں اور اپنا تازہ بتازہ نو بہ نو آنا معلوم و محسوس نہیں ہوتا کیونکہ یہ بدن جو عناصر سے مرکب ہے تحلیل ہوجاتا ہے اور تغذیہ سے بدلِ ماتحلل حاصل ہوجاتا ہے، اعضا کا جو جزو شعلہ کی طرح ناپید ہوجاتا ہے اُس کے عوض میں فوراً ایک دوسرا ہمشکل جُزو پیدا ہوجاتا ہے اور حاسۂ بصر نہیں پہچان سکتا کہ وہ کچھ اور تھا اور یہ کچھ اور ہے، اسے صرف قوتِ عقلی سے دریافت کرسکتے ہیں۔

یہ جو استفہاماً کہا ہے کہ مجھے کہاں پہنچنا منظور ہے جو مسلسل اپنے آپ سے باہر آرہا ہوں یہ محض لطفِ بیان ہے اور یقیناً اس سے مُراد بارگاہِ اطلاق میں پہنچنے کا ارادہ ہے کیونکہ جب تقید نہیں رہا تو وہی اطلاق کا مرتبہ ہے، اس تقریر سے یہ وہم پیدا نہ ہوجائے کہ جب مقیداتِ مشہودہ قیدِ اعتباراتِ شہودیہ سے آزاد ہوجاتی ہیں اور عالمِ شہادت سے اپنا تعلق منقطع کرلیتی ہیں تو مرتبۂ اطلاق سے واصلِ حقیقی ہوجاتی ہیں اور ذات میں وصلِ مطلق پیدا کرلیتی ہیں۔

تقیدات کے بے انتہا مراتب ہیں مثلاً تشبیہ، تنزیہ، سفلیہ اور علویہ۔ کیا ہوا اگر بعض موجودات قیدِ تشبیہ سے صورتاً رہائی پاگئیں اور بالفعل زندانِ جسدی سے رہا ہوگئیں، ان کے علاوہ تقیداتِ تنزیہیہ اور تعیناتِ روحیہ کے دوسرے بہت سے مراتب درپیش ہیں اور پھر حشر کے دن یہی جسد عنصری اُٹھایا جائے گا، اور دوزخی دوزخ میں اور جنّتی جنّت میں جائے گا، کوئی شخص کبھی جنابِ باری میں واصلِ مطلق نہیں ہوسکتا، اور اُس کے شربتِ وصال سے سیراب نہیں ہوگا،

ہمیشہ ہمیشہ تک یہی ترقی درجات کا معاملہ انسانِ بے پایاں کے شاملِ حال رہیگا
بہر حال تجدد امثال ایک ایسا مسئلہ ہے کہ ادھورے سالک اُس کے
رموزِ بیان کو نہیں سمجھتے ہیں اور ہر جگہ اُس کے چسپاں کرنے کی کوشش کرتے
ہیں، یہی وجہ ہے کہ علما اُن کے اقوال پر شُبہ کرتے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ
لفظِ تجددِ امثال کا اطلاق اجزاء کثیف کی اشکالِ مرکبات پر صادق آتا ہے، نہ
یہ کہ عناصر و بسائط کی اصل میں راہ پائے اور عالمِ عُلویات و ارواح میں سرایت
کرے، بلکہ وہاں تشکلِ اشکال اور تبدلِ احوال کا اطلاق دُرست ہوتا ہے، اگرچہ
تمام عوالمِ امکان خواہ کثیف ہوں خواہ لطیف، اور خواہ علوی ہوں خواہ سفلی، تغیر و
تبدل سے خالی نہیں ہوتے، لیکن جہانِ باقی اور عالم علوی میں تغیر و تبدل کم
واقع ہوتا ہے اور فنا کبھی نہیں ہوتی، وہ مرتبۂ وجوب اور مقاماتِ الٰہیات باقیات
میں ہیں کہ ہمیشہ بے خلل اور بے زوال اور دواماً ایک حال پر رہتے ہیں اور
وہاں لفظِ تحول احوال کا اطلاق زیادہ صحیح ہوتا ہے اسلئے تجددِ امثال کا لفظ
حیاتِ ناپائدار رکھنے والوں کے تنفس، شعلہ ہائے آتش اور آب دریا کی روانی
پر صادق آتا ہے۔ نباتات کی روئیدگی، حیوان و انسان کی افزائش و پیدائش
اور چاند کے عروج و زوال اور دیگر اجسام فانی پر تشکل اشکال کا اطلاق کرنا چاہیئے
اور گردشِ افلاک، روز و شب اور نجوم و بروج کی نمود پر تبدلِ احوال کا لفظ بولنا چاہیئے

عالمِ مثال

عالمِ مثال ایک عالمِ لطیف سے عبارت ہے جو عالمِ ارواح و عالمِ شہادت

کے درمیان واسطہ ہے، عالم شہادت کی طرح عالم مثال کا وجود بھی یقینیات سے ہے اور اُس کے اثبات کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ہر شخص عالمِ خواب و رویا میں کچھ نہ کچھ دیکھتا ہے اور جو کچھ دیکھتا ہے وہ اِس عالم کے سوا کوئی دوسری چیز ہے، اسلئے معلوم ہوا کہ اس عالم کے سوا کوئی دوسرا عالم بھی ہے جو اس کے مماثل ہے اور نفوس کو اُس عالم کا بھی انکشاف ہوتا ہے، جس طرح عوام کے حواس ظاہری اِس عالم سے حالتِ خواب میں معطل ہوجاتے ہیں اور وہ عالم مکشوف ہوجاتا ہے، اسی طرح خواص کو علویات کی جانب قوتِ توجہ کی وجہ سے بعض اوقات بیداری میں بھی اِس عالم کی جانب التفات نہیں رہتا، اور حواسِ ظاہری معطل ہوجاتے ہیں اور اُس عالم کے عجائب کا شہود ہونے لگتا ہے۔

عالمِ مثال کے تین مرتبے ہیں، ایک مثالِ ادنیٰ ہے اور وہ ایسی صورتیں ہیں کہ صاف چیزوں میں مثلاً آئینہ اور پانی میں نظر آتی ہیں، اس کو حاسۂ بصر سے بھی دیکھ سکتے ہیں، اس مثال کے ظہور میں مماثل بہ کے ساتھ مثال کی محاذات شرط ہے اور موجود و مقابل اشیا کی صورتوں کے سوا نظر نہیں آتیں۔

دوسرے مثالِ اوسط ہے اور وہ ایسی صورتیں اور ایسے امور ہیں جو خواب میں تمام خواص و عوام کو دکھلائی دیتے ہیں اور اُن کے متخیلہ اور حواس میں آتے ہیں، اس عالم میں بھی دیکھی ہوئی صورتوں اور محسوس و متخیلہ امور کے سوا کچھ دکھلائی نہیں دیتا اور چہرۂ حقیقت سے پردہ نہیں اُٹھتا، خواہ جیسا کہ دیکھا گیا ہے اور سمجھ میں آیا ہے بعینہٖ اُسی طرح دکھلائی دے، خواہ قوت متصرفہ کے سبب سے اُس میں تغیر و تبدل

رونما ہو، اگرچہ اُس چیز کے جنس یا نوع کے قبیل سے عالم شہادت میں اس دیکھنے والے کی نظر سے گذرا ہو، اور اُس کے احساس میں آیا ہو، یہ ہوسکتا ہے کہ صورت میں علیحدہ اور طرز میں جداگانہ ہو، اس عالم میں مطابقت واقعہ شرط نہیں ہے اور یہ اضغاثِ احلام کی قسم سے ہے اور اس پر اعتماد نہیں کرنا چاہیئے۔

تیسرے مثالِ اعلیٰ ہے، وہ نفسِ انسانی پر قوتِ متخیلہ کی شرکت کے بغیر تمثال وصورت کا انکشاف ہے، چاہے اس عالم کی مادی صورتوں کا انکشاف ہو خواہ معانی مجردہ کوئی مناسب صورت اختیار کر کے ظاہر ہوں، اس عالم میں مطابقت واقعہ ضروری ہے اور ماضی وحال اور استقبال کی قید غیر ضروری ہے۔

علماء کی ایک جماعت عالمِ مثال کو عالمِ خیال کہتی ہے کیونکہ ان کا ادراک قوتِ متخیلہ کرتی ہے، اس جماعت کے نزدیک عالمِ مثال فقط ہی عالم خیال ہے اور قوت متخیلہ میں جلوہ گر ہے۔

اگرچہ عالمِ خیال بھی عالمِ مثال میں داخل ہے لیکن اِس کے سواء بھی کوئی چیز ہے، عالم مثال عالمِ خیال سے عام ہے جو قوتِ متخیلہ وغیرہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ صوفیائ کے نزدیک بھی ایک حد تک اس جماعتِ علماء کی طرح جو مثال کو صرف خیال جانتی ہے اسکی تفصیل پائی جاتی ہے اور صرف تخئیل سے متعلق نہیں ہے، اُن کے نزدیک صُورِ مثالیہ کا مجموعہ دو قسم پر ہے، ایک قسم وہ ہے جو انسانی قوتِ متخیلہ اُس کے ادراک کیلئے شرط ہے اور اُسے خیال متصل کہتے ہیں مثلاً کوئی شخص اپنے متخیلہ میں گھر اور تخت کی صورتیں تصور کرے تاکہ اُن کے مثل خود تعمیر کرے یا وہ صورتیں کہ خواب میں دکھلائی دیتی ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے کہ

انسانی قوت متخیلہ اُس کے ادراک کے لئے شرط نہیں ہے، بلکہ قوت باصرہ سے بھی ادراک کر سکتے ہیں، مثلاً وہ صورتیں کہ آئینہ اور دوسری صاف چیزوں میں دکھلائی دیتی ہیں اور اُن کو خیال منفصل کہتے ہیں، کیونکہ یہ متخیلہ انسانیہ سے علیحدہ بذاتِ خود موجود ہیں، اگرچہ اُس جماعت کے وہ لوگ جو عالمِ مثال کو صرف خیال سمجھتے ہیں زیادہ تفصیل کرتے ہیں اور محض خیال نہیں جانتے بلکہ حاسۂ بصر سے بھی اُس کے ادراک کے قائل ہوتے ہیں، لیکن مثال کے اُن دو مراتب یعنی ادنیٰ اور اوسط سے مطلع ہو کر اُس کو دو قسم پر منقسم سمجھتے ہیں، اور تیسرے مرتبہ تک جو مثال اعلیٰ ہے اور شائبۂ وہم و خیال سے پاک ہے اُنکی رسائی نہیں ہوئی ہے، حقیقتاً اُنھوں نے دائرۂ خیال سے باہر قدم نہیں رکھا ہے اسلئے اُس کے اقسام کو خیالِ متصل اور خیال منفصل سے موسوم کیا ہے، حالانکہ عالمِ مثال میں ایسے معاملات بھی مشہود ہوتے ہیں کہ اُن میں خیال کا قطعاً کوئی شائبہ نہیں ہوتا، مثلاً اجساد کی روحانیت، یعنی اجسام کا لطافت کے اعتبار سے رُوح کے رنگ میں نمودار ہونا، جس طرح منقول ہے کہ حضرت بایزید بسطامی قدس سرہٗ کے جسم سے دعویٰ سبحانی کے موقع پر تلوار اس طرح گذر گئی جس طرح پانی میں سے گذر جاتی ہے اور حضرت خواجہ بہاءالدین نقشبند قدس سرہٗ کے متعلق مشہور ہے کہ ایک مرتبہ مجلس میں اصحاب کی نظروں سے مخفی ہو گئے جسکی وجہ سے اُن میں بہت گھبراہٹ پیدا ہو گئی اور جب اُنھوں نے بہت بےچینی کا اظہار کیا تو آپ دوبارہ ظاہر ہو گئے۔

ارواح کی جسدیت عالمِ مثال میں، روح کا جسم کی صورت اختیار کر لینا ہے، مثلاً مُردوں کی رُوح خواب میں دکھلائی دیتی ہے اور اُن کے ساتھ گفتگو اور ملاقات

میسر ہوتی ہے، یا مراقبات اور دیگر اوقات میں ارواح کی رویت اور اُن سے سوال و جواب ہوتا ہے، یا عالمِ ملائکہ جو تمامتر روحانیت ہے صُور و اشکال میں مشہود ہوتا ہے اسی طرح حالتِ حیات میں بھی کسی کامل کی روح اپنے مخلصوں میں سے کسی پر صورت اختیار کرکے ظاہر ہوتی ہے اور مدد کرتی ہے۔

حکمائے مشائین عالمِ مثال عالمِ نفوسِ منطبعہ کو کہتے ہیں، نفسِ منطبعہ اُن کے نزدیک ایک مادی قوت ہے جو جرمِ فلک میں پھیلی ہوئی ہے اور انعکاسِ صورت کا محل ہے، جس طرح خیال ایک مادی قوت ہے جو دماغ انسانی میں پھیلی ہوئی ہے حکمائے اشراقین عالمِ مثال کو اقلیم ہشتم اور اشباح کہتے ہیں، یعنی جس طرح یہ سات اقلیمیں ہیں وہ آٹھویں اقلیم ہے، شبح کالبد کے معنوں میں ہے اور اشباح اس کی جمع ہے۔

اقصائے مغرب میں شمال کی جانب ایک جزیرہ ہے جسے اصطلاحِ اہلِ باطن میں جزیرۂ جنت کہتے ہیں اور عارفین نے اُس کا نام جنت قریبہ رکھا ہے، یہ جزیرہ زمین کے ساتوں طبقات یعنی ساتوں اقلیموں سے بالاتر ہے، اسی لئے بعض سافلین اُس کو عالمِ بالا، عالمِ علیین، عالمِ اشباح، اور اقلیم ہشتم بھی جانتے ہیں اور بعض عالمِ مثال بھی کہتے ہیں، بعض لوگ اُس کو جہانِ اعلیٰ سمجھتے ہیں کیونکہ وہ جگہ تمام جہان کے مقابلہ میں "راس العالم" کی حیثیت رکھتی ہے، جس طرح کہ زمین کمہ وسطِ عالم میں واقع ہے، اور نافِ عالم کا حکم رکھتی ہے، اسیطرح مشرقِ ادنیٰ میں جنوب کیجانب ایک جزیرہ ہے جس سے پست تر کوئی سرزمین نہیں ہے اور وہ "پائے عالم" کا حکم رکھتا ہے، بعض لوگ اس کو عالمِ اشباحِ ثانی اور اقلیم نہم سمجھتے ہیں، اہلِ باطن اپنی اصطلاح میں اُسے

اسفل السافلین کہتے ہیں اور عارفین اس کو ارضِ نار کہتے ہیں، یہ جزیرہ زمین کے
ساتوں طبقات سے پست تر ہے اور بہت سے کوہ ہائے آتش فشاں، آتش افروز
زمینیں اور تاریک و سیاہ میدان رکھتا ہے، گرما و سرما کی ناموزونی اور ناہمواری کی
وجہ سے وہاں اعتدال نہیں ہے، اسی سبب سے حشرات الارض، موذی حیوانات
فاسد مادّوں، اور کثیف بخارات کی فراوانی ہے، یہ پست جگہ ہر حیثیت سے اس
بلند جگہ کا نقطۂ مقابل اور اسکی ضد ہے، جس طرح وہ جگہ بلندی (رفعت و
علوئے مرتبت) کے مقابلہ میں پستی (ذلت و اسفلیت) رکھتی ہے، اسیطرح ہر خوبی
و نیکی کے مقابلہ میں بدی اور برائی رکھتی ہے، اُن دونوں جگہوں کی نیکی و بدی اسی مقابلہ
کی وجہ سے نمایاں ہوگئی ہے کیونکہ یہ مسلّم ہے کہ "الاشیاء تتبین باضدادھا"
لیکن اس پست جزیرہ کو جو خطِ استوار کے نیچے واقع ہے اُس بلند جزیرہ کے محاذ
میں نہیں سمجھنا چاہیئے بلکہ یوں خیال کرنا چاہیئے کہ اِس رکان نے مرکز سے بائیں
جانب میلان کر کے شخصِ عالم کے پائے چپ کا حکم پیدا کیا ہے اور چونکہ یہ شخصِ
بے بنیاد جسے عالم کہتے ہیں یکپایہ ہے اسلیئے ایک جانب میلان و رجحان رکھتا ہے
اور فلک کے درمیان سیدھا نہیں کھڑا رہتا، اُسکی کجی اور یکطرفہ میلان کی حقیقت
خطِ استواء، گردش زمین، رفتارِ آفتاب اور ستارۂ قطب کی دریافت سے عارفین
کے عرفان، منجمین کی نظر، جغرافیہ داں حکما کی دریافت اور علماء ہیئتِ طبقات الارض
کی معلومات میں بھی آئی ہے، اگرچہ کسی نے اُسکی یکپائی کی حقیقت کو نہیں
سمجھا ہے، اسی لنگ و یکپائی کی وجہ سے کسی وقت اپنی قرار و مدار کی جگہ سے گر جاتا ہے،
اور اِس اعتبار سے فانی و ناپید ہو جاتا ہے کہ اُس کا بند بند جُدا کر دیا جاتا ہے،

یعنی سر کہیں جاتا ہے، پاؤں کہیں جاتا ہے اور جسم کہیں جاتا ہے، مطلب یہ ہی کہ جو لوگ عالی مرتبہ اور نیکو کار ہونگے اُسکے سر کی جگہ پہنچیں گے اور جو لوگ ذلیل و بدکار ہونگے وہ پسپا ہو کر اس کے پاؤں سے متصل ہو جائیں گے اور جو لوگ حیوانات غیر عاقل کی طرح اور بسیار خوار ہوں گے وہ اُسکے شکم میں آکر خاک ہو جائیں گے۔

غرض یہ جزیرہ اسفل جو قطب جنوبی میں ہے دوزخ کا نمونہ ہے اور اُس کے حالات ناقابلِ بیاں ہیں۔ اور وہ جزیرہ اعلیٰ جو قطب شمالی میں ہے خلد بریں کا نمونہ ہے، وہاں چاروں فصلوں میں بہار ہے اور اُس کے تمام اطراف میں سونے چاندی اور جواہرات کی کانیں ہیں، اُس ملک کے تمام اشجار و کوہسار گلہائے رنگا رنگ سے بوقلموں اور انواع و اقسام کے میووں سے مالامال ہیں اور جابجا نہریں جاری ہیں، وہاں جو چیز قابل عزت و افتخار ہے وہ اعمالِ حمیدہ اور اخلاقِ پسندیدہ ہیں جناب باری نے قرآن مجید میں اسی مکان کی تعریف بیان فرمائی ہے جیسا کہ اس آیت میں ارشاد ہے۔ "وفی الارض قطع متجاورات وجنات من اعناب وزرع ونخیل صنوان وغیر صنوان یسقی بماءٍ واحد ونفضل بعضھا علیٰ بعض فی الاکل ان فی ذالک لآیات لقوم یعقلون"

ارسطو کہتا ہے "اس عالم (ہفت اقلیم کرۂ ارض) کے سوا ایک آسمانی (بلند و ارفع) زمین ہے اور دریا، کوہسار اور آبشار، حیوانات اور سبزہ و انسان ہیں، وہاں زمین (ہفت اقلیم کرۂ ارض) کی کوئی چیز نہیں ہے کیونکہ وہاں کی زمین بھی آسمانی (بہت بلند و برتر) ہے، اس عالم میں جو کچھ ہے آسمانی ہے، وہ آسمانی و روحانی انسان جو وہاں ہیں ایک دوسرے کی موانست کے مستحق ہیں، وہ آپس

میں نفرت نہیں کرتے اور ہر شخص اپنے ہمنشین کی مخالفت اور اس کے خلاف کوئی
کام نہیں کرتا، بلکہ اس کے ساتھ سکون و اطمینان سے زندگی بسر کرتا ہے، یہاں
(کرۂ ارض کی ہفت اقلیم میں) متضاد اشیاء ایک جگہ جمع نہیں ہوتیں، لیکن وہاں
یہ حال نہیں ہے بلکہ اُس عالم میں ضدیت قطعاً ناپید ہے اور تمام مختلف امور ایک
جگہ جمع ہیں۔"

بہشت آنجا کہ آزارے نباشد   کسے را از کسے کارے نباشد

حکماء مشائین جن کے مطالب کی بنیاد قیاس پر ہے عالم مثال عالم نفوس منطبعہ کو کہتے ہیں
حقیقتاً عالمِ مثال کو صرف نفوسِ منطبعہ افلاکیہ میں اور عالم سماوات میں منحصر نہیں سمجھنا چاہیئے کیونکہ
یہ عالم ہر متنفس پر منکشف ہوتا ہے اور یہ صُورِ مثالیہ اسطرح اجرام فلک میں مرتسم و منعکس نہیں ہیں
جس طرح نقش لوح پر یا عکس آئینہ میں ہوتا ہے۔ اسلئے نفوسِ افلاکیہ کی تخصیص
نہیں ہے بلکہ حق تعالیٰ نے ہر نفس میں یہ عالم پیدا کر دیا ہے اور اُس نفس پر اُس کا
عالمِ مثال منکشف ہو جاتا ہے، چونکہ افلاک بھی نفوس رکھتے ہیں اس لئے ان میں
بھی عالمِ مثال ہے اور اُن کے نفوسِ منطبعہ میں جلوہ گر ہوتا ہے۔

عالمِ مثال اس عالمِ حسّی کے سوا، ایک دوسرا عالم ہے جو اہلِ نفوس پر ظاہر
ہوتا ہے اور اس میں انسانِ کبیر اور عالمِ صغیر شامل ہیں۔

حکماء اشراقین جن کے مکشوفات کی بنیاد کشف و اشراق پر قائم ہے عالمِ مثال
کو اقلیم ہشتم کہتے ہیں، غالباً ان کے باطن میں قطبین کے احوال جو عالمِ بالا اور
عالمِ اسفل ہیں منکشف ہو گئے تھے، کیونکہ عالمِ مثال ایک دوسرا عالم ہے اور عالم
قطبین ایک دوسرا عالم، پس عالمِ مثال کو کرۂ ارض کی اُن ہفت اقلیم کی طرح

اقلیم ہشتم کہنا کیونکر درست ہوسکتا ہے، اقلیمِ ہشتم جو دراصل اقلیم اول ہے جزیرۂ قطبِ شمالی ہے جس کو جنت کہتے ہیں اور بلد الامین بھی کہتے ہیں، آدم ابتداءً اسی جزیرۂ منورہ میں تھے، اب وہاں کاملین افراد و اخیار ہیں جو باہم مانوس و مالوف ہیں وہ ملائکہ بھی جن کا مرتبہ فلکِ قمر کے نیچے ہے اکثر وہاں گذرتے رہتے ہیں، اگرچہ ان کا مقامِ مقررہ کرۂ آب سے اوپر اور کرۂ ہوا کے جوف میں ہے، کیونکہ وہ لطیف و شریف جسم رکھنے کی وجہ سے سیر و پرواز کے طریقہ پر اُس مقام میں گذرا کرتے ہیں۔

اقلیمِ نہم جزیرۂ قطب جنوبی ہے جسے اسفل السافلین کہتے ہیں، بعض لوگ اسے سجّین اور بعض عالم اشباحِ ثانی بھی کہتے ہیں، وہاں شیطان، شیطان کی ذرّیات، کفارِ اجنہ اور دوسری دخانی اور آتشین مخلوقات ہیں، بعض لوگ اسی عالمِ اسفل و اعلےٰ کو دیکھکر انھیں عالمِ مثال سمجھے ہیں۔ ان کے نزدیک پہلے اس عالم میں اشیاء کا ایک گونہ وجود ہوچکتا ہے پھر دنیا میں اُن کا وجود ہوتا ہے جو بالکل اسی پہلے وجود کے مطابق ہوتا ہے۔

وہ حکماء جو جامع حیثیت رکھتے ہیں، یعنی مشائیں بھی ہیں اور اشراقین بھی، اور جن کے مقاصد کی بنیاد قیاس و اشراق اور برہان و انکشاف پر ہے۔ عالمِ مثال کو عالمِ مقداری کہتے ہیں؛

"متقدمین کا قول ہے کہ وجود میں ایک عالمِ مقداری ہے جو عالمِ حسّی سے علٰحدہ ہے، اُسکے عجائب غیر محدود اور اُسکے شہر غیر متناہی ہیں اور اُسی پر معادِ جسمانی کی بُنیاد رکھتے ہیں، اسلئے بدنِ مثالی جس میں نفس تصرف کرتا ہے اُس کا حکم بعینہٖ بدنِ حسّی کا حکم ہے، اس اعتبار سے کہ اس میں تمام حواس ظاہری و باطنی پائے جاتے ہیں

اور وہ رنج وراحت کے جذبات سے متاثر ہوتے ہیں۔"

عالمِ برزخ ومعاملاتِ آخرت وحشرِ اجساد

بعض جُہلا جو صوفیا کے گروہ سے ہیں اور حکماء اشراقین کے متبع ہیں عالمِ اشباح کو برزخ جانتے ہیں کیونکہ اشراقین کے نزدیک ایک عالمِ حسی کے سوا، جو مادّی اور محسوس ہے ایک دوسرا عالمِ مقداری بھی ہے جو صورتِ مثالی بھی رکھتا ہے اور اس عالم کی تمام اشیاء مادّی کے علاوہ وہاں بہت سے عجائب وغرائب بھی ہیں، انکی باہمی ترکیب سے مختلف گوناگوں صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں، یہی عالمِ مقداری ہے جو حکماء اشراقین کی اصطلاح میں عالمِ اشباح اور اقلیم ثامن کہلاتا ہے جسے جُہلا برزخ کہتے ہیں، حالانکہ برزخ وہ عالم ہے جو اصطلاحاً قبر کہلاتا ہے، اور قبر اُس عرصہ کا نام ہے کہ موت کے وقت سے قیامت تک ہے، نہ یہ کہ قبر اُس گڑھے کا نام ہے جسے لحد کہتے ہیں، یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ جو شخص مدفون نہیں ہوا اُس پر قبر کا عذاب و ثواب نہیں ہوگا، بلکہ حقیقت میں جو شخص مر گیا اس کو قبر کے معاملات پیش آئیں گے۔

حکما جسمانی عذاب و ثواب کو جو آخرت میں ہوگا بدنِ مثالی سے متعلق سمجھتے ہیں اور عنصری حشرِ اجساد سے انکار کرتے ہیں، صوفیا میں سے بھی بعض لوگ اسی کے قائل ہیں اور حکماء کے ساتھ اتفاق رکھتے ہیں، یہ لوگ اُن آیات و احادیث کو جو حشرِ اجساد پر دلالت کرتی ہیں، تاویلات کے ساتھ اسی بدنِ مثالی پر چسپاں کرنا چاہتے ہیں، اور حکما اور اُن کے تابعین کے اس بدنِ مثالی میں تمام حواسِ ظاہری و باطنی کا

اثبات کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ نفس جس طرح بدنِ عنصری میں تصرف کی بنا پر رنج و راحت کا ادراک کرتا ہے اسی طرح اس بدن کا بھی حال ہے، جس طرح کہ خواب میں اُسی بدنِ مثالی کے توسط سے مسرت اندوز بھی ہوتا ہے اور المناک بھی۔

بعثِ بعد الموت حق ہے، اور قیامت کے دن عنصری اجساد کا حشر ایک امرِ واقعی ہے، بدنِ مثالی کے ساتھ بھی کچھ معاملات وابستہ ہیں، اس بدن میں بھی نفس بدن عنصری کی طرح تصرف کرتا ہے اور رنج و راحت پاتا ہے، اسلئے قبر کے عرصہ میں جو عالمِ برزخ ہے بدن مثالی کے ساتھ معاملہ کرتے ہیں، اور قبر کا عذاب و ثواب بدنِ مثالی سے متعلق ہے، اور یہ بدنِ عنصری وہاں یعنی برزخ میں نہیں ہے لیکن اس بدنِ عنصری کے تمام تر احکام و آثار اُس بدنِ مثالی پر مترتب ہیں اور کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا، جس طرح حالتِ خواب میں خواب دیکھنے والے کی نگاہ میں عالم خواب اُسی عالم کی طرح ہے اور کوئی تفاوت نہیں رکھتا، اِس عالم اور اُس عالم کا امتیاز اُسی وقت معلوم ہوتا ہے جب بیدار ہو۔

قیامت کے دن جو روزِ حشر ہے پھر اُسی طرح یہ بدنِ عنصری اُٹھایا جائے گا اور جس طرح اب اس بدن کے ساتھ معاملہ ہے اس وقت بھی اسی نہج پر بدنِ عنصری کے ساتھ معاملہ ہوگا، جناب الٰہی اِس پر قادر ہے کہ جس طرح یہاں پیدا کیا ہے پھر حشرِ اجساد فرمائے اس گوشت و پوست کا ہونا جواب موجود ہے کچھ ضروری نہیں ہے یہ تو اب بھی کسی وقت ایک طرح نہیں رہتا۔ اور ہر شخص کچھ عرصہ کے بعد اپنے آپ میں نمایاں تغیر پاتا ہے لیکن اس کو یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ شخص دوسرا ہے اور پہلا شخص دوسرا تھا، اور اس شخص کے ساتھ ہر مرتبہ جو ملاقات کی جائے وہ دوبارہ قابل اعتبار نہیں

ہے بلکہ ہر وقت وُہی شخص ہے اور وُہی رُوح، اور وُہی جسم رکھتا ہے، اور دوسرے لوگوں کے ساتھ اُس کے تمام معاملاتِ داد و ستد برقرار ہیں، وہ اس عالم سے دوسرے عالم میں نہیں گیا ہے اور شہادت سے مثال کی جانب منتقل نہیں ہوا ہے جس طرح تھا اُسی طرح ہے باوجودیکہ اُسی طرح نہیں ہے۔ لہذا اسی اصول پر قیامت میں بھی اسی رُوح اور اُسی جسد کے ساتھ ہوگا، اور ہر شخص اپنے اعمال نیک و بد کی جزا و سزا پائے گا۔ بہشتی بہشت میں جائیگا اور دوزخی دوزخ میں۔

قضا و قدر

اعیانِ موجودات پر ازل سے ابد تک جو احوال جاری اور جو احکام طاری ہوتے ہیں اُن کے متعلق "کُلی حکمِ الٰہی" کو "قضا" کہتے ہیں، اس حکم کلی اجمالی کی اس طرح تفصیل کرنے کو "قدر" کہتے ہیں کہ اوقات و ازمان اور دوسرے امور مخصوصہ کے ساتھ ایجاد و اعیان کو مخصوص کر دیا جائے۔

قضا کو طبیعت کی طرح سمجھنا چاہیئے جو بدن کی ملکہ اور اسکی مدبر ہے، کسی وقت بھی اپنے ملک کی اصلاح و بہبود کے سوا، اس کا کوئی مقصد نہیں ہوتا، اگرچہ جس طرح صحت طبیعت کے سبب سے ہے اسی طرح امراض کا پیدا ہونا بھی اسی سے ہے، کیونکہ اگر طبیعت نہ ہوتی تو کوئی مرض پیدا نہیں ہوتا، لیکن طبیعت فطرتاً مقتضیِ صحت اور محافظِ صحت ہے اور مرض کو موادِ فاسدہ کے فساد کے سبب سے پیدا کرتی ہے، اسی طرح قضا جو واجب الوجود کا حکم ہے موجودات کی اصلاح و بہبود کے خلاف اقتضا نہیں کرتی، اور ہر لمحہ افاضۂ وجود یہ کرتی رہتی ہے کیونکہ "واللہ لا یحب الفساد

اور" اللہ رءوف بالعباد"۔ لیکن عدمی مادۂ فاسد جو حقیقتِ امکانیہ میں مندرج ہے برائیوں سے مرض کا اقتضا کرتا ہے۔

واجب اُس شفقت کے اعتبار سے جو عموماً تمام ممکنات کے حال پر رکھتا ہے، اُن معانیٔ ممکنہ کو بھی موجود کر دیتا ہے اور حالتِ امکان سے وجود میں لے آتا ہے۔" والقدر خیرہ وشرہ من اللہ تعالیٰ"۔" وما ظلمھم اللہ ولکن کانوا انفسھم یظلمون"۔ اسلئے جو کچھ ہے وہ خیر در خیر ہے اور شر صرف نسبتی اور اضافی ہے۔

وجودِ محض کے مرتبہ میں خیر کا اطلاق بھی نہیں کر سکتے کیونکہ خیر بھی شر کی طرح اعتباری ہے، لیکن شر نسبتاً ممکن ہے اور خیر بلحاظِ نسبت واجب ہے" وما اصابک من سیئۃ فمن نفسک وما اصابک من حسنۃ فمن اللہ"۔ اور نسبتِ جامعیتِ مطلقہ کے اعتبار سے" قل کل من عند اللہ"۔

ہر اُس قضا و قدر کو کہ جسکی وجہ سے کوئی چیز وجود میں آئی ہے حق تعالیٰ نے محکوم و مقدر فرما دیا ہے جس طرح ارشاد ہوا ہے" اذا قضیٰ امراً فانما یقول لہ کن فیکون"۔ اُسی سے نفع و ضرر کی ہستی ہے اور اس سے مُراد تمام امور متضادہ ہیں نہ فقط نفع و ضرر، کیونکہ دنیا کے تمام امورِ مختلفہ اسماءِ الٰہیہ کے مظاہر ہیں اور ان میں اسماءِ متقابلہ نے ظہور کیا ہے لہذا جو کچھ ہے اُسی سے ہے، قوت و طاقت صرف خدا سے ہے کیونکہ اگر اسکی تاثیر نہ ہوتی اور اُس موثر حقیقی کی بخشش کا اثر نہ ہوتا تو کسی چیز میں کسی چیز کا اثر نہ ہوتا، اس لئے عقول و نفوس، افلاک و نجوم، طبائع وادویہ اور اعمال و اقوال کی تمام تاثیرات فی الحقیقت تاثیراتِ الٰہیہ ہیں اور خدا کے سوا کوئی

نفع وضرر نہیں پہنچا سکتا، اگر مجموعہ عالم اور تمام مخلوقاتِ علویہ وسفلیہ پر نظر بصیرت ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ تمام کائنات قدرت الٰہی کا مظہر ہے اور ایک قدرت و فعل حق ہے جو تمام اشیاء وافعال میں جاری وساری ہے، چونکہ اشیاء وافعال کا باہمی تقدّم وتاخر ثابت ہے اسلئے مقدم چیزیں موخر چیزوں اور اُن تقدیر کرنے والوں کے لئے تقدیر الٰہی کی مظہر ہیں، اسی طرح بعد کے اعمال اپنے گذشتہ افعال کیلئے، مثلاً ارادۂ انسانی ہاتھ کی حرکت کا موجب ہے اور ہاتھ کی حرکت قلم کی حرکت کی وجہ، اور قلم کی حرکت ظہورِ نقوش کا سبب، حقیقت میں ان تمام حرکات کا اسناد ذاتِ کاتب کی جانب ہے، کہتے ہیں کہ فلاں نے ایسا ایسا لکھا، ہاتھ کی قدرت بھی اُسی کی قدرت ہے اور قلم کی قدرت بھی اُسی کی قدرت ہے کیونکہ ہاتھ اور قلم میں بنفسہٖ حرکت کی لیاقت نہیں ہے، حقیقت میں اُن کو حرکت دینے والی کاتب کی ذات ہے، اگرچہ مجازاً حرکات کی نسبت انکی طرف بھی کی جاتی ہے، کہہ سکتے ہیں کہ فلاں حرف کے لکھنے میں قلم یوں گھومتا ہے اور انگلیاں اس طرح حرکت کرتی ہیں، لیکن فی الواقع یہ تمام حرکات کاتب سے منسوب ہونا چاہیئے۔

جناب الٰہی نے بعض امور کے لئے ملائکہ کو اپنی تقدیر کا مظہر بنا دیا ہے اسی لئے فرشتوں کو کارکنانِ قضا وقدر کہتے ہیں، کسی فرشتے کو روزی رسانی کے معاملات حوالہ کر دیئے ہیں، کسی کو رُوح قبض کرنے کے، اسی طرح دوسرے امورِ مقدرہ مختلف فرشتوں کے سپرد ہو گئے ہیں "علیٰ ھٰذا القیاس" ہر ایک موجود کو اپنے کارہائے تقدیر حوالہ کر دیئے ہیں، اسلئے احکام وآثار اشیاء سے ظاہر ہوتے ہیں اور خواصِ اشیاء حق ہیں، آدمیوں کو بھی بعض امور سپرد کر دیئے گئے

ہیں اور ان کے اعمال و اقوال کے نتائج بھی ثابت ہیں، اور یہ تمام تقدیرات من جانب اللہ ہیں، لہذا تمام اشیا اور افعال ایک حیثیت سے مقدر ہیں اور ایک حیثیت سے مقدِر، کیونکہ تمام موجودات باہم علت و معلول کی نسبت رکھتی ہیں پس علتیں اپنے معلولوں کی مقدِر ہیں، اور معلولات اپنے علل کی مقدَّر ہیں۔ یہ تمام اشیا اور افعال حساب قدر میں شمار کئے جاتے ہیں، کیونکہ یہ سب خدا کی مقدورات ہیں۔

قدر کی چار قسمیں ہیں:۔ قدرِ بدیہی، قدرِ نظری، قدرِ کشفی اور قدرِ مخفی۔

یعنی چونکہ تمام اشیا و افعالِ علویہ و سفلیہ جو تقدیرات الٰہی سے ناشی ہیں مراتب قدر میں داخل ہیں، اُن کے مجموعہ کو چار قسم پر تقسیم کر کے ہر ایک کا جُدا جُدا نام رکھدیا گیا ہے، ہر قسم کی توضیحِ حقیقت کیلئے اور اُس کے مرتبہ کی تصریح کے لئے اُسے دو ناموں سے موسوم کیا ہے۔

قدرِ بدیہی کو قدرِ سفلی بھی کہتے ہیں، یہ قدر اسبابِ ظاہری کی وجہ سے عوام کی زبانوں پر ہے اور یہ اسبابِ ظاہری بھی منجملۂ تقدیرات ہیں، لہذا اُس کا نتیجہ بھی اکثر ظاہر ہوتا رہتا ہے، کاملینِ مقبولین اسباب کی رعایت بھی قدر سے کرتے ہیں، لیکن یہ تقدیرِ سفلی ہے اور قطعاً قابلِ اعتماد نہیں ہے، کیونکہ دوسری بالاتر تقدیریں اُسے رَد بھی کر دیتی ہیں، اور کبھی کبھی ان اسباب کے خلاف بھی معاملات رُونما ہوتے ہیں۔ جن کا اقتضا یہ اسباب نہیں کرتے۔

قدرِ نظری جسے قدرِ علوی بھی کہتے ہیں، اہلِ حکمت کی اصطلاح میں تاثیراتِ طبائع تاثیراتِ نجوم، تاثیراتِ افلاک، تاثیراتِ نفوس اور تاثیراتِ عقول کا نام ہے، ان میں سے ہر ایک تقدیرِ الٰہی کا مظہر ہے اور قدرتِ الٰہی سے صاحبِ تاثیر ہے،

طبائع عنصریہ جو سفلیات سے ہیں اِس لحاظ سے علویات میں شمار کئے جاتے ہیں، کیونکہ اُن چیزوں کے ساتھ جن کا عوام ادراک کرتے ہیں اُنکی نسبت کے دریافت کا رتبہ بلند ہے اور اطبا اُس سے آگاہ ہیں، اِس مجموعۂ تاثیراتِ مذکورہ میں جو طبائع نجوم، افلاک، نفوس اور عقول کی تاثیرات سے عبارت ہے اختلاف کا بھی احتمال ہے اگرچہ قدر میں محسوب ہے اور تقدیر نظری ہے لیکن قدرِ بدیہی کی طرح قدرِ مافوق کے اقتضا سے قدرِ نظری میں بھی اختلاف جائز ہے، کیونکہ جب اللہ تعالیٰ چاہتا ہے ان میں اثر دیتا ہے اور جب چاہتا ہے نہیں دیتا، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامرہ "علم الحکماء والمنجمین ایاھا"، یعنی حق تعالیٰ نے اُس قدرِ نظری کو جو طبائع و نجوم وغیرہ کی تاثیرات سے موسوم ہے، سکھلا دیا ہے، یعنی حکما و منجمین کو اُس کا علم دیا ہے اور عوام اس امر سے آگاہ نہیں ہیں، حکما کو پہلے اس لئے بیان کیا گیا کہ علمِ حکمت عام ہے اور علمِ طب و نجوم کو شامل ہے، لہٰذا حکما تاثیراتِ مذکورہ سے بتمامہ آگاہ ہیں، چونکہ طبیب کو بھی عُرفِ عام میں حکیم کہتے ہیں اِس لئے اطبا بھی داخل ہیں، اطبا کو طبائع کی تاثیرات معلوم ہوتی ہیں اور وہ کسی قدر نجوم سے بھی آگاہ ہوتے ہیں اور معالجہ میں فصل و موسم کو بھی ملحوظ رکھتے ہیں، منجمین کو حکما کے بعد صریح لفظوں میں اس لئے بیان کیا کہ اگرچہ علمِ نجوم بھی طب کی طرح علمِ حکمت کا ایک شعبہ ہے لیکن استخراجِ احکام واخبار اور وقتِ خسوف وکسوف اور سعادت ونحوستِ ستارگان کے متعلق دوسرے امور کے سبب سے منجمین کا فرقہ حکما کے فرقہ سے جُدا ہو کر مشہور ہو گیا ہے، اور منجم کو کوئی شخص حکیم نہیں کہتا، بیشک ان منجموں کو افلاک و نجوم کی حرکات بھی معلوم ہوتی ہیں اور اُن کے آثار کو بھی دریافت کر لیتے ہیں، لیکن اُن کی تاثیرات کا تخلف غیر ممکن

سمجھنا ناواقفیت پر مبنی ہے اور محض کفر و ضلالت ہے، جس طرح ان کو مطلق بے تاثیر خیال کرنا اور نجوم و افلاک کی حرکات کو لغو و بیہودہ جاننا جہالت اور نادانی ہے واقعہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ان میں اپنی قدرتِ کاملہ سے چند آثار ودیعت فرما دیئے ہیں "ماخلقت ھٰذا باطلاً" لیکن خدا اس پر بھی قادر ہے کہ بعض اوقات ان کے آثار کے مطابق احکام ظہور پذیر نہ ہوں، اسلئے نظر عرفانی سے ہر شئی کو حکمتِ حکیم حقیقی کا مظہر جاننا چاہیئے، اور ہر چیز میں ایک قدرت و حکمت کا ظہور دیکھنا چاہیئے "فعل الحکیم لایخلوا عن الحکمۃ" جب اس طرح مشاہدہ حاصل ہوگیا تو آثار کا اسناد اشیاء کی ذاتوں کی طرف نہیں رہا اور اشیاء کو بالذات موثر نہیں سمجھا گیا اور یہی اس حدیث کا مطلب ہے "من آمن بالنجوم فقد کفر" نہ یہ کہ حق تعالیٰ نے نجوم کو محض بے اثر اور بے فائدہ و بیکار پیدا کیا ہے۔

قدرِ کشفی جسے قدرِ کتوبی بھی کہتے ہیں شرع کی اصطلاح میں وہ چیز ہے جو لوحِ محفوظ میں لکھی ہوئی ہے، اس تقدیر میں بھی اختلاف جائز ہے کیونکہ "یمحو اللہ مایشاء ویثبت وعندہٗ ام الکتاب" اِس قدرِ کتوبی کے ذریعہ سے جب ارادۂ الٰہی کا اقتضاء ہوتا ہے تو بعض وہ امور جو لوحِ محفوظ میں مرقوم ہوتے ہیں ملائکہ و انبیاء و اولیاء پر کشفِ حقیقت کے طریقے سے منکشف ہو جاتے ہیں، حکماء و منجمین اس معنی سے ناواقف ہیں۔

قدرِ مخفی جسے عدمِ اطلاع کے اعتبار سے مجہولی بھی کہتے ہیں اُس غیب کا نام ہے جسے ذاتِ باری کے سوا کوئی نہیں جانتا، اس تقدیر میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہے اور اپنی تقدیرات زیرین پر جو سب منجانب اللہ ہیں، غالب ہے" واللہ

غالب علیٰ امرہٖ" وہ تقدیرات مرتبۂ امکان میں داخل ہیں اور یہ تقدیر مرتبۂ وجوب میں ثابت ہے" سبحانک لا علم لنا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم"۔

کبھی قدر کو بھی مجازاً قضا کہہ دیتے ہیں، یعنی ان تقدیرات کو بھی کبھی قضا سے تعبیر کرتے ہیں اور ابتدائی تین قسم کی قدروں پر یعنی قدرِ بدیہی، قدرِ نظری اور قدرِ کشفی پر قضاءِ معلّق کا اطلاق کیا جاتا ہے، کیونکہ ان اقسامِ ثلٰثہ میں تبدّل و تخلّف جائز ہے، اور چوتھی قسم یعنی قدرِ مخفی پر قضائے مبرم کا اطلاق کیا جاتا ہے کیونکہ اسمیں تبدّل و تخلّف ناممکن ہے، یہ قسمِ چہارم یعنی قدرِ مخفی علم حق سبحانہٗ و تعالیٰ کیساتھ مخصوص ہے اور بارگاہِ عزت و جلال سے منسوب ہے اور علمِ حق تعالیٰ اختلاف و تبدّل سے بالاتر ہے

غیب و شہادت

غیب عالمِ غیر معلوم سے عبارت ہے خواہ مجرد ہو خواہ مادّی، خواہ علوی ہو خواہ سفلی، محسوس ہونا اور غیر محسوس ہونا ضروری نہیں ہے اسلئے کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے" انی اعلم غیب السمٰوات والارض" لہٰذا معلوم ہوا کہ غیب سماوات کے مرتبہ میں بھی ہے اور ارض کے مرتبہ میں بھی۔

شہادت عالمِ معلوم سے عبارت ہے خواہ محسوس ہو خواہ معقول، اور مشہود ہو یا مکشوف، پس غیب و شہادت امرِ اعتباری و نسبتی ہے اور ہر مرتبۂ غیب میں بھی داخل ہے اور شہادت میں بھی، کیونکہ بعض اعتبارات سے وہی مرتبۂ غیب میں محسوب ہوتا ہے اور بعض دوسرے اعتبارات سے شہادت میں، نیز خود ہر مرتبہ میں اُس کی باطنی اور غیر دریافت شدہ جانب عالمِ غیب سے ہے اور

اُس کی ظاہری اور معلومہ کیفیت عالمِ شہادت ہے، چونکہ حق تعالیٰ کا علم تمام اشیاء کی تمام جہات پر محیط ہے اسلئے غیب کا اطلاق صرف ہمارے اعتبار سے ہے ورنہ اس کے نزدیک جو کچھ تھا جو کچھ ہے اور جو کچھ ہوگا وہ سب حاضر ہے، اور ذاتِ باری تمام چیزوں کو بہمہ وجوہ ناظرِ غیب السّماوات والارض ہے، تمام مجردات و مادیات اُس کیلئے شہادت میں داخل ہیں کیونکہ "واللہ علیٰ کل شیئٍ شہید"

غیب و شہادت کا ہر مرتبہ علم سے متعلق ہے کیونکہ جو کچھ علم میں نہیں آیا ہے غیب ہے اور جو کچھ علم میں آگیا شہادت ہے، امورِ غیبیہ ہر وقت بارگاہِ وجود سے مظاہرِ علمیہ میں ظہور کرکے شہادت میں داخل ہوتے ہیں، اور ہر وقت معلوماتِ مشہودہ اُن مظاہرِ علمیہ یعنی تعینات ذیعلم کی نظر سے پوشیدہ ہوکر عالمِ غیب میں قدم رکھتے ہیں "واللہ عالم الغیب والشہادۃ" اور علمِ الٰہی کے احاطہ سے کبھی باہر نہیں جاتے "ان اللہ قد احاط بکل شیئٍ علما" جناب باری عالم الغیوب ہے اُس پر سب کچھ منکشف ہے کبھی کوئی چیز علمِ الٰہی سے غائب نہیں ہوتی اور اُس کے احاطۂ علم سے باہر نہیں جاتی ۔

وہ غیوب کہ ذکر کئے گئے غیوبِ اضافیہ ہیں، اور اُن میں سے جس غیب کو جس شخص پر ظاہر کر دیا وہ اُس کے حق میں شہادت کے اندر داخل ہوگیا۔

غیب الغیب اُس مرتبہ سے عبارت ہے کہ قوتِ مدرکہ اسکی کیفیت دریافت کرنیسے عاجز ہو جائے اور من حیث الحقیقت قطعاً نہ سمجھی جائے اور احاطۂ علم میں نہ سمائے، اُسکی معرفت کما حقہٗ اسی طرح محال ہو جس طرح ذاتِ واجب الوجود کی معرفت، غیبِ حقیقی بھی یہی ہے اور مومنین کے حق میں "الذین

یؤمنون بالغیب" کی بشارت اسی مرتبہ کے متعلق ہے۔

سوال - اگرچہ ذاتِ الٰہی کی معرفت کما حقہٗ محال ہے لیکن بقدرِ طاقتِ بشر یہ کاملین پر منکشف بھی ہوتی ہے اور یہی عجز دریافت اُس مرتبہ کی دریافت ہے کیونکہ "العجز عن درک الادراک ادراک"۔ پس اولیٰ یہ ہے کہ غیب الغیب ماہیاتِ معدومۂ ممتنعہ کو کہا جائے جو کسی طرح وجود میں نہیں آتیں اور دریافت نہیں ہوتیں، عدمِ محض دریافت ہونے کی لیاقت نہیں رکھتا اسلئے عدم کو غیب الغیب کہنا چاہیئے۔

جواب - مرتبۂ غیب مرتبۂ شہادت کے مقابلہ میں ہے اور دونوں امرِ وجودی ہیں، آپس میں تقابل تناسب رکھتے ہیں یعنی دونوں میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے قیاس پر موقوف ہے، کیونکہ شہادت اُس وقت تک عقل میں نہیں آسکتی جبتک غیب کو نہ سمجھ لیا جائے، اسی طرح غیب کا سمجھنا شہادت کے سمجھنے کے بغیر ناممکن ہے عدمات کو غیب کہنا کیونکر صادق آسکتا ہے کیونکہ گفتگو موجودات سے ہے نہ کہ معدومات سے، عدم جو نیستیِ محض ہے اُس پر غیب کا اطلاق وہم کا رہینِ منت اور ناسمجھی اور خطا کی پیداوار ہے، عدم نہ شہادت کے شمار میں ہے نہ غیب کے، اس لئے ثابت ہوا کہ غیب الغیب ذاتِ واجب تعالیٰ کا مرتبہ ہے جو ہست ہے اور ادراک و افہام سے مُبرّا ہے۔

جسطرح کہ غیبِ محض وجودِ محض کا حصہ ہے اسی طرح شہادتِ حقیقی بھی اُسی مرتبہ کو حاصل ہے۔

شہادت تین قسم پر ہے، ایک شہادتِ حقیقی۔ شہادتِ حقیقی اُسے کہتے ہیں کہ کسی حیثیت سے پوشیدہ نہ ہو اور کمالِ ظہور کی وجہ سے اُس کے شہود کا ادراک نہ ہوسکے، اِس مرتبہ

ہیں شاہد بھی وہی ہے اور مشہود بھی وہی، ”شھد اللّٰہ انہ لا الہ الا ھو، ھو الاول والاٰخر والظاھر والباطن وھو بکل شیٔ علیم“۔

دوسرے شہادتِ علمیہ ہے جس کا قوتِ عاقلہ کے ذریعہ سے ادراک کر سکتے ہیں مثلاً امورِ کلیہ اور دوسری معقولات۔

تیسرے شہادتِ حسیہ ہے جسے حواسِ مادی سے ادراک کر سکتے ہیں، مثلاً مبصرات و مسموعات اور دوسری محسوسات۔

غیب بھی تین قسم پر ہے، ایک غیبِ حقیقی ہے جس کے ادراک کرنے سے قوت مدرکہ عاجز ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

دوسرے غیبِ علمی ہے جو معلوم ہونے کی قابلیت رکھتا ہے لیکن بالفعل معلوم نہیں ہے۔

تیسرے غیبِ حسّی ہے جو حس میں نہیں آتا یا بالفعل محسوس نہیں ہوتا۔

جبتک ہدایتِ الٰہی دستگیر نہ ہو اور کشف و دریافت کے قابل نہ بنا دے کوئی شخص بغیر افاضۂ حق کے کسی چیز کو محسوس و معلوم نہیں کر سکتا خواہ وہ چیز محسوسات میں سے ہو یا معقولات میں سے جس شخص کو چونگاہ کہ چاہی دیدی اور جس شخص پر چور راستہ کہ چاہا کھولدیا، چونکہ تمام مراتبِ ممتازہ کا تمیز کرنے والا علم ہے اسلئے تمیز احاطہ بھی علم سے واقع ہوتی ہے کیونکہ ہر چیز اُس کے امتیازِ علمی کی وجہ سے چیز بنتی ہے اور اُس کو احاطۂ علمی حاصل ہوتا ہے کہ امورِ متناہیہ و غیر متناہیہ کی نہایت و غیر نہایت علمی تفریق سے ظاہر ہوئی ہے، پس معلوم ہوا کہ موجودات کیلئے جو معلوماتِ الٰہیہ ہیں احاطۂ الٰہیہ احاطۂ علمیہ ہے۔ ”وقد احاط بکل شیٔ علما“۔

اقسامِ علم

علم "جاننے" کے معنوں میں (جو حاصل مصدر ہے) ذاتِ وجود پر حضورِ وجود کا انکشاف ہے، یہ علم وجوبی ہے کیونکہ یہ واجب الوجود کی صفتِ ذاتی ہے، اور وہ علمِ ذاتی کے اعتبار سے علیم ہے، اور دوسری "معلومات" کے لحاظ سے "عالم" جیسا کہ معلوماتِ کونیہ پر نظر فرماتے ہوئے ارشاد ہوا ہے۔ "عالم الغیب والشہادۃ" اور اپنی ذات کے اعتبار سے فرمایا ہے۔ "فوق کل ذی علم علیم"۔

جہاں بعض مواقع پر علم بالاشیاء کے لحاظ سے بھی خود کو "علیم" کہا ہے، اور عالم نہیں کہا، جیسے "انہ بکل شیئ علیم"۔ تو اُس سے علم بالذات کے ضمن میں علم بالاشیاء مُراد ہے، کیونکہ کمالاتِ ذاتیہ کا تصور، جو صفاتِ حقیقیہ میں تصوّرِ ذات کے ذیل میں حاصل ہے، اور التزاماً اُن کمالات کے مظاہر (یعنی دوسری موجودات) کا تصور بھی داخل ہے لہٰذا مرتبۂ "علیمیت" میں اپنی ذات کے علم کے ذیل میں بلا تشبیہہ تمام اشیاء کا علم بالکلیتہ حاصل ہے، مثلاً زید کو اپنی ذات کی ہستی کے علم کی ضمن میں جو علمِ ذاتی ہے، تمام صفات و اعضاء (جو آلاتِ صفات ہیں) کا علم اجمالاً حاصل ہے۔

اور مرتبۂ عالمیت میں ہر شے کی ذات کو دیکھتے ہوئے تمام اشیاء کا علم جزاً جزاً حاصل ہے "لایعزب عنہ مثقال ذرۃ فی السمٰوات ولا فی الارض"۔ اور یہ علم موجود کا اپنے وجود پر منکشف ہو جانا ہے جیسے زید کو علم امتیازی کی حیثیت سے اپنی تمام صفات و اعضاء کی حقیقت بالتفصیل معلوم ہے، اور ایک ایک چیز کے حال سے مفصل طور پر واقف ہے۔

علم "جاننے" کے معنوں میں (بلحاظِ معنی مصدری) علم کونی ہے، اور حدوث وحصول کے ساتھ متصف ہے، یہ علم موجود کے موجود پر انکشاف سے تعبیر ہے، اور ادراک حقیقتِ بالکُنہ سے عاجز ہے، خدا موجوداتِ کونیہ میں سے جسے چاہتا ہے یہ علم عطا فرماتا ہے، اس علم کو "علمِ قلیل" کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے "وما اوتیتم من العلم الا قلیلا"۔

اقسامِ علم میں سے ایک "علمِ لدنی" ہے اور وہ "وجود" کا موجود پر انکشاف ہے، یہ علم بندگانِ خاص کو حسبِ منشاء ایزدی عطا فرمایا جاتا ہے، ارشاد ہے "علمناہ من لدنا علما"۔

اب علم چار قسم میں منقسم ہوگیا، دو مرتبۂ وجوب میں اور دو مرتبۂ امکان میں۔

مرتبۂ وجوبی کی دو قسموں میں سے ایک قسمِ علم، ذاتِ وجود پر حضورِ وجود کا انکشاف ہے جس پر "علیم" دلالت کرتا ہے، یہ علیم عینِ ذاتِ واجب الوجود ہے۔

دوسری قسم وجود پر موجود کا انکشاف ہے، جس پر "عالمیت" کا اطلاق صادق آتا ہے، یہ علم زائد از ذات اور غیرِ ذات ہے، اِسے علمِ کثیر بھی کہہ سکتے ہیں اور اس پر شدّت و زیادت کا اطلاق کرسکتے ہیں، اسمِ مبالغہ جو کثرت پر دلالت کرتا ہے (جیسے "علام") اسی مرتبۂ علم پر راست آتا ہے، وہ علم جو عینِ ذات ہے نسبتِ کثرت و قلت سے بَرتر ہے، اور اس میں "ابلغیت" بھی عینِ ذاتِ علم ہے۔

مرتبۂ امکانی کی دو قسموں میں سے ایک قسم "علمِ قلیل" ہے، یعنی موجود پر موجود کا انکشاف، یہ علمِ کونی ہے جو قطعاً حادث اور قابلِ حصول ہے، اور بارگاہِ ایزدی سے تمام ذی نفوس کو اپنی تعلیمِ عام کے ذریعہ سے عطا کیا گیا ہے۔

دوسری قسم "علم لدنی" ہے یعنی موجود پر وجود کا انکشاف، یہ علم حق سبحانہٗ وتعالیٰ خاص خاص بندوں کو عنایت فرماتا ہے۔

الہام

الہام کی دو قسمیں ہیں الہامِ عام اور الہامِ خاص۔

ملہمِ حقیقی بمقتضائے "لا تتحرک ذرۃ الا باذن اللہ" ہر موجود کے حال پر دواماً جو فیضان فرماتا رہتا ہے اُسے "الہامِ عام" کہتے ہیں، اگر وہ موجود ذی علم نہیں ہے تو اُس امرِ الٰہامی کو میلِ طبیعی کہتے ہیں، اور اگر ذی علم ہے تو ارادہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، کیونکہ الہام کے لغوی معنی ہیں "دل میں ڈال دینا"۔

باقتضائے "وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ" اس الہامِ عام سے ہر شخص مستفید ہوا ہے، یہ الہامِ اوّلین ہے، جو بارگاہ جامع الجامعین سے تمام ذی نفوس کو پہنچتا ہے اور اُن کے دلوں میں ارادے پیدا کر دیتا ہے۔

اِس ارادے کا اطلاق فعل اور ترکِ فعل دونوں پر ہوتا ہے۔

الہامِ ثانی اُنکی تفریق سے پیدا ہوتا ہے وہ خیر و شر کو ممتاز کرتا اور ہر امر کا نیک و بد سمجھاتا ہے۔ "ونفس وما سوّٰیھا فالھمھا فجورھا وتقوٰیھا قد افلح من زکّٰیھا وقد خاب من دسّٰیھا"۔

الہامِ خاص وہ ہے کہ خدائے بزرگ و برتر بلا دخلِ فکر و اندیشہ اور بلا توسطِ حواس قُربِ مع اللہ کی حالت میں بندگانِ خاص کے قلوب پر القا فرماتا ہے، اُن کے سازِ نفس سے یہ نغماتِ بے صدا مُنتشر ہونے لگتے ہیں۔

اولیاءِ کاملین کی ہمیشہ یہی حالت رہتی ہے، وہ کبھی اپنی ہستی کو درمیان میں حائل نہیں کرتے اور آئینہ کی طرح "ما ینطق عن الھوٰی" کا مرتبہ حاصل

کرتے ہیں، ایسے اصحاب کے تمام ملفوظات الہاماتِ الٰہی اور مشاہدہ وواقفیت پر مبنی ہوتے ہیں۔

بعض اوقات خدائے تعالیٰ ملائکہ کے واسطہ سے آواز و صوت کے ساتھ بھی اپنے اولیاء کو اپنا پیغام پہنچاتا ہے اور اسے "صدائے سروش" بھی کہتے ہیں، اِس سروش یا صدائے غیبی کا احساس سماعتِ ظاہری سے بھی ہوتا ہے، لیکن اکثر یہ آوازیں گوشِ باطنی یعنی گوشِ دل سے سُنی جاتی ہیں۔

کشف کشف کے لغوی معنے کشادہ اور برہنہ کرنے کے ہیں اور اصطلاح میں بلا واسطۂ ظاہری و باطنی محض فیضانِ الٰہی سے نفسِ انسانی پر کسی امر کے منکشف ہوجانے کو "کشف" کہتے ہیں۔ زبانِ نبوی میں اسے "فراست" کے ساتھ بھی تعبیر کیا گیا ہے، ارشاد ہے:-

"اتقوا من فراستِ المؤمن فانہٗ ینظر بنور الرحمٰن"

مومن کے کشف سے خوفزدہ رہو، وہ نورِ الٰہی کے واسطہ سے دیکھتا ہے

مؤمن سے مُراد ہے "ولی"۔ ارشادِ باری ہے:-

"ان ولیّ اللہ الذین امنو"

مومنین خدا کے "ولی" ہیں۔

اولیاء حقیقتاً مکمل ایمان والوں کو کہتے ہیں۔

کرامت لغت کے اعتبار سے تکریم و تعظیم کو کرامت کہتے ہیں اور اصطلاحاً نفوسِ کاملۂ انسانیہ سے کوئی امر اس طرح واقع ہونا کہ عوام اُس کے معائنہ اور

مشاہدہ سے متعجب اور متحیر ہو جائیں اور اُس پر قادر نہ ہوں، کرامت کہلاتا ہے۔

"کشف کی چار قسمیں ہیں:۔ کشفِ کونی، کشفِ الٰہی، کشفِ ایمانی اور کشفِ عقلی"

کشفِ کونی کشفِ کونی یہ ہے کہ کائناتِ مادّی کے حالات سے بعض کا انکشاف ہو جائے۔ یہ کشف عبادات و ریاضاتِ بدنی کا نتیجہ ہے اور اعمالِ صالحہ کی برکت سے عالمِ رویا اور مراقبہ میں رونما پذیر ہوتا ہے، اس کا تعلق زیادہ تر تزکیۂ نفس سے ہے۔

کسی ہونے والی یا نہ ہونے والی بات کا وقوع سے پہلے معلوم ہو جانا، غیر موجود اشخاص کا حال دریافت کرلینا، جو واقعات و معاملات چشمِ ظاہری سے مخفی ہیں انھیں نورِ چشمِ باطنی سے مشاہدہ کرلینا، یہ اور اسی قبیل کے دوسرے واقعات کشفِ کونی کے ذیل میں جگہ پائینگے۔

کشفِ الٰہی کشفِ الٰہی سے یہ مُراد ہے کہ عالمِ مجردات کے احوال قلب پر منکشف ہو جائیں، یہ کشف اشغال و اذکارِ باطنی کا ثمرہ ہے اور حالات و کیفیاتِ قلبی کی برکت سے حاصل ہوتا ہے، یہ بالکلّیہ تصفیۂ قلب سے متعلق ہے۔

ذات و صفات اور اسمائے الٰہیہ سے متعلقہ حقائق و معارف، عالمِ ارواح و ملائکہ کا کشف اور کشفِ قبور و کشفِ قلوب وغیرہ، کشفِ الٰہی کے افراد کہے جا سکتے ہیں۔

کشفِ ایمانی کشفِ ایمانی سے یہ مُراد ہے کہ نورِ ایمان کے واسطے سے عالمِ غیب کا کوئی واقعہ منجلی ہو جائے، خواہ وہ مادّیات سے متعلق ہو یا مجردات سے۔ یہ کشف قوتِ ایمان، تیقنِ کامل اور اعتقادِ جازم کا نتیجہ ہوتا ہے اور تجلیاتِ روحانی

اور کمالاتِ نبوت کے قُرب کی دولت حاصل ہونے سے متعلق ہے، خاص الہامات کے ساتھ مشرف ہونا، ملائکہ کے ساتھ مکالمہ، شبِ قدر اور برکاتِ رمضان کی عالمِ مثال میں بصورتِ انسانی زیارت، اور انبیاءؑ و اولیاءؒ کی ارواح سے ملاقات وغیرہ اس کشف میں داخل ہیں۔

کشفِ عقلی موجوداتِ مادّیہ یا موجوداتِ مجردہ کے بعض احوال کا نورِ عقل سے معلوم ہونا "کشفِ عقلی" کہلاتا ہے، یہ کشف صوفیا و حکما کو بھی ہوتا ہے جسے "اشراق" کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔

یہ ذکاوتِ ذہن اور قوتِ عقلیہ کے قوائے شہوانیہ پر استیلاء کا اقتضا ہے اور عقل کی صوابدید اور قوتِ فکریہ کے مطابق تہذیبِ اخلاق سے متعلق ہے۔

یہ کشف، مسائلِ حکمتِ نظریہ وعملیہ اور علومِ طبعیات و ریاضیات والٰہیات کے انکشاف پر نیز ان کے مماثل انکشافات پر مشتمل ہے۔

کرامت کی بھی چار قسمیں ہیں:۔

کرامتِ عامّہ، کرامتِ خاصّہ، تصرّف اور خرقِ عادت؛

کرامتِ عامّہ کرامتِ عامہ کے حصول کی قابلیت تمام تر نفوسِ انسانیہ کو عطا فرمائی گئی ہے۔

"لقد کرمنا بنی ادم"

ہمنے اولادِ آدم کو کرامت عطا کی

یہ کرامت استعداد کے موافق وقتاً فوقتاً ہر شخص سے رونما ہوتی رہتی ہے، خواہ صاحبِ معاملہ کو اس حال سے خبر ہو یا نہ ہو، اس میں ایمان بھی مشروط نہیں ہے

اس قسم کی کرامت اگر کفار سے ظاہر ہو تو اُسے "استدراج" کہتے ہیں۔ اور عوام مومنین سے صادر ہو تو اُسے "مونت" سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ خالقِ برتر کا تمام بنی نوعِ انسان پر ایک عام احسان ہے اور یہ اُسی کرامت کے کرشمے ہیں کہ عوام الناس سے بعض معاملات ایسے صورت پذیر ہو جاتے ہیں کہ وہ خود متحیر رہ جاتے ہیں، اور اُسے محض تائیدِ غیبی خیال کرتے ہیں۔ بعض بیدین اسے صرف اتفاق کے ذیل میں شمار کرتے ہیں، اور بعض بے توجہی یا دوسرے امورِ ملتبسہ کے ساتھ تشابہ اور خلط ملط ہونے کی وجہ سے اُس کا ادراک ہی نہیں کرتے، اور اگرچہ بظاہر یہ واقعہ عام واقعات سے ممتاز نہیں ہوتا۔ لیکن حقیقتاً وہ ان پر ایک انعامِ الٰہی ہوتا ہے۔

کرامتِ خاصّہ دوسری قسم کی کرامتِ خاصّہ ہے، جو بمقتضائے

اللہ یختص برحمتہ من یشاء

اللہ اپنی رحمت سے جسے چاہتا ہے مخصوص کرتا ہے

اولیاء و انبیاء کے ساتھ مخصوص ہے، اس میں ذاتِ باری کے ساتھ قُرب شرط ہے۔ اگر یہ قُرب قُربِ نبوت ہے تو اس کرامت کو معجزہ کہینگے اور اگر قُربِ ولایت ہے تو کرامت۔

تصرف قوتِ تصرف منجانب اللہ بمقتضائے "انی جاعل فی الارض خلیفة" تمام عالم کے ہیولیٰ میں خلفاءِ الٰہی کے نفوسِ کاملہ کو عطا ہوتی ہے۔ کرامت اور تصرف میں فرق یہ ہے کہ کرامت ایک امرِ وہبی ہے جس میں صاحبِ کرامت کے نفس کو دخل نہیں ہے، بلکہ اکثر ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ اہلِ کرامت کو خبر بھی

نہیں ہوتی اور تائیدِ الٰہی سے لوگوں کے روبرو کرامت کا اظہار ہوجاتا ہے اور یہاں حقیقتاً "یعز من یشاء" پورا پورا صادق آجاتا ہے۔

اس کے برخلاف تصرف میں صاحبِ تصرف کا ارادہ وہمتِ نفس بھی شامل ہے اور قصداً رونما ہوتا ہے۔

اگر تصرف "قربِ نبوت" کے واسطے اور نبیؐ کے ارادہ وقصد سے ظہور میں آیا ہو، تو اُسے "بیّنہ" کہہ سکتے ہیں، ایسی صورت میں "عام" بول کر "خاص" مُراد لیا جائے گا کیونکہ بیّنہ کے معنی ہیں "دلیلِ روشن" اور کسی مسکت معجزہ کا قصد وارادہ سے صادر ہونا روشن ترین دلیل ہے۔ "بیّناتِ اجماعی" کا تعین قرآنِ حکیم کے ارشاد سے ہوتا ہے۔

"جاءتھم رسلھم بالبیّنات"۔

اگرچہ بیّنات معجزات وغیرہ سے عام تر ہے لیکن تقسیم وتفریق کے لئے جداگانہ ممتاز کرکے تذکرہ کیا گیا۔

اور اگر تصرف "قُربِ ولایت" کے وسیلہ اور ولی کے قصد وارادہ سے وقوع پذیر ہوا ہے تو اُسے "تصرف" کہیں گے۔ اور اولیاء کے تصرفات محتاجِ تشریح وتوضیح نہیں ہیں۔

خرقِ عادت کسی کامل النفس انسان سے عادتِ الٰہی کے خلاف کوئی امر واقع ہونا خرقِ عادت کہلاتا ہے۔ اگر بلا قصد و ارادہ ہو تو کرامات یا معجزات میں داخل ہے اور اگر قصد وارادہ کو بھی دخل ہے تو تصرفات یا بینات میں شامل ہے۔

لفظِ "کرامت" عام ہے، اس کا اطلاق تصرفات اور خارق العادات پر

بھی ہوتا ہے لیکن تصرف وخرقِ عادت، کراماتِ غیر تصرفیہ اور ماسوائے خارق العادات کیلئے مستعمل نہیں۔

جسطرح ظہور کرامت وتصرف کی قدرت بارگاہِ ایزدی سے نفوس کاملہ ہی کو عطا ہوتی ہے اسی طرح کرامت وتصرف کے معائنہ قوت بھی صرف کامل النفس اصحاب کو القا کی جاتی ہے لہذا اگر عطاوٗ القا کی حالتیں ایک زمانہ میں مطابق واقع ہو جائیں اور قبول کرنے والے کے ساتھ ہی "شئی مقبول" جمع ہو گئی تو کرامت وتصرف کا ظہور اور اُس کا قبول دونوں واقع ہو جاتے ہیں اور اگر اجتماع ومطابقت کا وقوع نہ ہوا تو کرامت وتصرف خارج میں عملاً صورت پذیر نہیں ہوتے، اگرچہ اُس شخص کے نفس میں بالقوت مستور وموجود ہوں۔ اور اگر بالفرض کرامت کا وقوع ہو بھی تو کسی شخص کو وہ کرامت کرامت ہو کر نظر نہ آئے گی۔ یا مثلاً کسی شخص کو قبولِ کرامت وتصرف کی قوت القا ہوئی، لیکن کسی صاحبِ کرامت وتصرف کے ساتھ اُس کا اتصال واجتماع نہ ہو سکا تو وہ خود بخود کرامت وتصرف کا معائنہ نہیں کر سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ جنابِ رسالت پناہ علیہ الصلوٰۃ والسّلام اور بعض صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے دستِ مبارک میں سنگریزے تسبیح خوانی کرتے تھے اور یہ حضرات اُس تسبیح کو سُنتے اور اُس کا ادراک کرتے تھے۔ اُس کے برخلاف دوسرے اشخاص کے ساتھ یہ معاملہ ظہور پذیر نہ ہوا اور انھوں نے نہ کچھ سُنا اور نہ اُنھیں سنگریزوں کی تسبیح خوانی کا علم ہوا، اگرچہ قدرتِ الٰہی کبھی معطل نہیں رہی جیسا کہ "کل یوم ھو فی شان" سے پتہ چلتا ہے، لیکن چشمِ حقیقت بیں اور گوشِ اسرار نیوش کسے نصیب ہوتے ہیں۔

"وان من شئ الا یسبح بحمدہ ولکن لا تفقھون تسبیحھم"۔

کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو حمدِ باری کی تسبیح خواں نہ ہو لیکن تم اُن کی تسبیح نہیں سمجھتے۔

وحی وحی کے لغوی معنی ہیں نامہ، اشارات، پیغام، دل میں ڈالنا، پوشیدہ بات، تحفہ اور جو چیز دوسرے کی طرف ڈال دیں۔ اسکی بھی دو قسمیں ہیں، وحیِ خاص اور وحیِ عام۔

وحیِ عام الہامِ عام کی طرح تخصیص نہیں رکھتی، جیسا کہ جنابِ باری نے ارشاد فرمایا ہے۔ "اوحی فی کل سماء امرھا" اوحی ربک الی النحل"۔

وحیِ خاص خصوصیت کے ساتھ انبیاءؑ پر جبریلؑ کے واسطہ سے نازل ہوتی ہے، اور یہ نبوت کا خاص معاملہ ہے کہ جنابِ باری سے بلا مداخلتِ حواس اور بلا مشارکتِ قصد و تکلف صرف اپنے اجتبا و انتخاب کی بنا پر انبیاءؑ کو حقائقِ غیبیہ سے مطلع کیا جاتا ہے۔

وحیِ خاص کا قبول کئی طرح وقوع پذیر ہوتا ہے، مثلاً عالمِ خواب میں جب نفس استعمالِ حواس سے معطل ہو جاتا ہے، یا عالمِ بیداری میں۔

عالمِ بیداری میں یا تو رُوح القدسؑ رسول کے قلب پر نازل کرتے تھے یا بالمشافہ آکر کہہ دیتے تھے، کبھی اشارتاً و کنایتہً کبھی بغیر کسی شخص کے نظر آئے آواز آجاتی تھی۔

"ماکان لبشر ان یکلمہ اللہ الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنہ مایشاء، انہ علی حکیم"۔

(کسی انسان کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے کہ اُس سے اللہ کلام کرے مگر بذریعہ وحی کے یا پس پردہ یا کسی

رسول کو بھیجتا ہے اور وہ اذنِ الٰہی سے جو خدا چاہتا ہے وہ پیغام پہنچا دیتا ہے، بے شک خدا برتر و دانا ہے)

وحی کی یہ خاص قسم (جو جبریلؑ کے واسطے سے ہوتی تھی) حضرت خاتم الانبیا صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد موقوف ہوگئی، یہانتک کہ اب معنی عام کے اعتبار سے وحی کا اطلاق نامناسب ہے تاکہ معنیِ خاص کا احتمال و اشتباہ پیدا نہ ہو اور لفظاً و معناً جادۂ ادب سے تجاوز نہ ہو۔

البتہ الہام و القا اور رویا رصادقہ باقی رہ گئے ہیں جیسا کہ ارشاد نبوی ہے۔

"ان الوحی قد ارتفع و انما بقی الرؤیا الصادقۃ جزءاً من اجزاء النبوت"۔

(وحی (رسول اللہ کے بعد) مرتفع ہوگئی البتہ رویاء صادقہ جو نبوت کا ایک جزو ہیں باقی رہ گئے)

تجلی | تجلی کے معنی انکشاف اور ظاہر ہوجانے کے ہیں، قلوب پر ہو یا چشمِ ظاہری پر۔

جو انکشاف عالمِ غیب سے قلب پر ہوتا ہے اُسے "تجلی وجدانی" کہتے ہیں، اور جو آنکھوں سے دیکھا جاتا ہے اُسے "تجلیِ شہودی" کہتے ہیں، انہیں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔

تجلی وجدانی، یا حالی ہوگی یا کشفی۔

اگر غلبۂ حال اور اُسکی قوت انکشاف کا سبب ہوجائے تو یہ "تجلیِ حالی" ہے، جیسے منصور نے فرطِ شوق، کثرتِ طلب اور شدتِ تصور سے اپنے اندر تجلیِ حق دیکھکر اُسے اپنا عین سمجھا اور "انا الحق" کہہ اُٹھا۔

اِس حالت میں امرِ معلوم کا واقعہ کے مطابق ہونا ضروری نہیں، ممکن ہے کہ مطابق ہو اور یہ بھی ممکن کہ مطابق نہ ہو، لیکن یہ صاحبِ حال قائل اپنے قول

میں صادق آتا ہے، کیونکہ جو کچھ اُسے دکھلایا گیا اسی کے ساتھ لب کشائی کی۔
"تجلی کشفی" میں غلبۂ حال اور اُسکی شدت، سببِ انکشاف نہیں ہوتی، بلکہ صفائے نفس اور جلائے قلب انکشافِ حقیقت کا سبب بن جاتی ہے اور اصل واقعہ دکھلاتی ہے، جسے ہر ایک کوتاہ بین نہیں دیکھ سکتا۔

اس میں خبر کا واقعہ سے اختلاف جائز نہیں ہے "ماکذب الفواد ومارائ"
تجلیِ شہودی یا نوری ہوگی یا صوری۔

نوری وہ ہے کہ اُس میں شکل وہیئت نہ ہو، اور نورِ خالص ظاہر ہو، یہ تجلیات نورانیہ حسب استعدادات واوقات واختلافِ لطائفِ سہ گانہ (نفس، قلب، رُوح) سالکوں کو مختلف اقسام اور متعدد رنگوں میں ظاہر ہوتی ہیں۔

یہ تمام رنگ جناب نورالانوار کے رنگ ہیں، جو نورِ وجود ہے اور مظاہر کے لباس میں جلوہ گر ہوتا ہے۔

ان تجلیات کے شہود کے وقت صاحبِ معاملہ کو جہت اور غیر جہت تنزیہ اور تشبیہ کا لحاظ نہیں ہوتا، جسکی بنا پر وہ اشکالات جو ناواقفوں کو ذاتِ باری کے متعلق رونما ہوتی ہیں، اُسکے اطمینانِ خاطر کو زائل کرسکیں۔

تجلیِ صوری وہ ہے کہ تشخصات وتشکلات میں ہو، کسی شکلِ مخصوص یا تشخصِ معین میں ہو، جیسے "رایت ربی علی صورت الامرد"۔ یا مطلقاً تمام تشخصات وتشکلات میں، جیسے "ماراٴیت شیئاً الاورایت اللہ فیہ"۔ قرآن سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے "الا انھم فی مریۃ من لقاء ربھم الا انہ بکل شئ محیط"۔

تنزیہ وتشبیہ تنزہ کی دو قسمیں ہیں، تنزہِ حقیقی اور تنزہِ اضافی، بالاطلاق

سلب اضافات کو تنزہِ مطلق کہتے ہیں، اضافاتِ تشبیہیہ ہوں یا اضافاتِ تنزیہیہ
"مرتبۂ تنزہِ مطلق میں تنزہ و تشبہ عینِ یکدگر ہیں، یعنی سلب
اضافاتِ تشبیہیہ کے اعتبار سے تنزہِ اعتباری میں محسوب
ہیں، اور سلب اضافاتِ سلبیہ کے لحاظ سے تشبہِ اضافی
میں داخل ہیں، ورنہ ارتفاعِ نقیضین لازم آتا ہے، جو
محال ہے۔"

یہ تنزہ جنابِ باری کا وصفِ ذاتی ہے، اور بارگاہِ احدیت کے شئونات ذاتیہ میں سے ہے، یہ معنی لازمی کے ساتھ بابِ تفعل سے ہے اور غیرِ ذات نہیں ہے بلکہ عینِ ذات ہے، یہ دوسرے تمام مراتبِ تنزیہیہ کا منشاءِ انتزاع ہے۔

نسبتہائے تشبیہیہ کے سلب کو تنزہِ اضافی کہتے ہیں، اس تنزہِ مقید میں تنزہ تشبہ سے جدا و مغائر ہے، یہ تنزہ ذاتِ باری کا امرِ وصفی اور اس کے افعالِ وصفیہ میں سے ہے، اس مرتبہ کو مرتبۂ تنزیہ کہہ سکتے ہیں، جو متعدی معنی کے ساتھ بابِ تفعیل سے آیا ہے اور زائد از ذات ہے، اور امورِ منتزعہ و معقولاتِ ثانویہ سے ہے۔

اسی طرح تشبیہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم تشبہِ حقیقی ہے، مطلقاً ایجابِ اضافات کو تشبہِ حقیقی کہتے ہیں، یہ اضافاتِ تشبیہیہ ہوں یا تنزیہیہ، اس مرتبۂ تشبہِ مطلق میں بھی اسی طرح تنزہ و تشبہ عینِ یکدگر ہیں، یعنی ایجابِ اضافاتِ تشبیہیہ کے لحاظ سے مرتبۂ تشبہِ اضافی

میں داخل ہیں، اور ایجابِ اضافاتِ سلبیہ کے اعتبار سے مرتبۂ تنزہِ اعتباری میں محسوب ہیں، یہ تشبہ حق تعالیٰ کا وصفِ ذاتی ہے اور اس کے مشئوناتِ ذاتیہ سے ہے، بلکہ حقیقتاً وہی ایک مرتبہ ہے جسے بلحاظِ باطن تنزہِ مطلق کہا جاتا ہے اور بہ اعتبارِ ظاہر تشبہِ مطلق۔

تشبہِ مطلق جو وجود کا ظاہری پہلو ہے دوسرے تمام مراتبِ تشبیہیہ کا منشاء انتزاع ہے۔

تشبہ کی دوسری قسم تشبہِ اضافی ہے اور وہ اضافاتِ تشبیہیہ کے ایجاب سے عبارت ہے، اس مرتبۂ تشبہِ مقید میں تشبہ و تنزہ دو جداگانہ اور مغائر اوصاف ہیں، یہ تشبہ جنابِ باری کا امر وصفی، اور اس کے افعالِ وصفیہ میں سے ہے، اس مرتبہ کو مرتبۂ تشبیہ کہہ سکتے ہیں نہ تشبہ، یہ ذات پر زائد اور معقولِ ثانی ہے۔

تنزیہ و تشبیہ کے یہ دونوں مرتبے جو تنزہ و تشبہ سے پست ہیں، دائرۂ امکان سے کئی درجہ برتر ہیں، اور مقتضیاتِ اسماء و صفاتِ الٰہیہ میں محسوب ہیں، یہ تمام مجردات، و مادیات اور عالمِ غیب و شہادت کے اصول کے رنگ میں ہیں۔

انسان جو امرِ مجرد و مادی کا مجموعہ ہے اپنے ادراک اور اپنی استعداد کے موافق مرتبۂ تنزیہ و تشبیہ سے بہرہ ور ہوتا ہے، یعنی اس کا ظاہر اپنی لیاقت کے مطابق تجلیاتِ تشبیہیہ سے حصہ پاتا ہے اور اس کا باطن اپنی حیثیت کے بقدر مراتبِ تنزیہیہ سے بہرہ اندوز ہوتا ہے۔

لیکن مراتبِ تنزہ و تشبہ ذاتی کو خدا ہی خوب جانتا ہے، ہم صرف یہ کہہ

سکتے ہیں۔

"لا احصی ثناءً علیک انت کما اثنیت علیٰ نفسکؐ"

(میں تیری پوری پوری تعریف نہیں کرسکتا تو ویسا ہی ہے جیسا خود تو نے اپنی تعریف کی)

ذات

جب کسی کا علم اور کسی کی عقل "ذاتِ بے کیف" تک رسا نہیں تو چشم و بصارت کی کیا مجال ہے کہ اس کو دیکھ سکے۔ لاتدرکہ الابصار۔

اگرچہ بصارت کی طرح بصیرت بھی ادراکِ ذات سے محروم ہے اور عقول و افہامِ کاملہ کو اس مرتبہ میں عجز کا اقرار کرنا پڑتا ہے، اور موجوداتِ ممکنہ میں سے کوئی بھی کُنہِ ذاتِ الٰہیہ تک نہیں پہونچا یہانتک کہ افضلِ مخلوقات سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی "ما عرفناک حق معرفتک" (ہم جیسا حق ہے ویسا تجھے نہیں پہچان سکے) فرمایا، نیز چشمِ باطن بھی اس مقام میں چشمِ ظاہر کیطرح محوِ حیرت ہے اور موسیٰ علیہ السلام کی طرح وہی "لن ترانی" کا جواب پاتی ہے۔

لیکن اسماء و صفات کے وسائل اور اعتبارات کے واسطہ سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ اُسی کا نور ہے جو "نورِ ہر نظر" بنا ہوا ہے، اور ظاہر و باطن ہر جگہ جلوہ گر ہے نگاہِ چشمِ ظاہری بھی اُسی سے روشن ہے۔

جن لوگوں کو "یومنون بالغیب" کے ساتھ بشارت دی گئی ہے وہ ایسے لوگ ہیں جو مرتبۂ ذات کو وراءالوراء اور غیب الغیب جانتے ہیں۔ دیدہ دہن،

بے ادب اور موحد نما الحاد مشرب اشخاص کی طرح ہر ادنیٰ و ذلیل چیز کو ذاتِ ربّی کا مظہر نہیں کہتے ہیں، مخلوقات میں ذاتِ پاک کے حلول وغیرہ کو جائز نہیں سمجھتے وحدت در کثرت کے شہود کو گرفتاری بہ ماسوا خیال کرتے ہیں، اور مطالعۂ ہمہ اوست کو غفلت عن اللہ جانتے ہیں، اُس ذاتِ مقدس کو تمام اضافات و اعتبارات سے بے نیاز و منزہ یقین کرتے ہیں، بندوں کی کیا قدرت ہے کہ ذاتِ خالق بیچوں کے سمجھنے کا ادعا کریں اور ہم جیسے قاصرین کی کیا طاقت کہ اُسکی کُنہ دریافت کرنے کا ارادہ کر سکیں۔

عقل میں جو گھر گیا لا انتہا کیونکر ہوا　　جو سمجھ میں آگیا پھر وہ خدا کیونکر ہوا

صفات

علماء ظاہری نے صفاتِ حق کی یوں تحقیق کی ہے کہ اشعری سات صفات کے قائل ہیں، اور ماتریدی آٹھ صفات کے۔

اشاعرہ حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام کو صفاتِ الٰہیہ کی صف میں جگہ دیتے ہیں، اور ماتریدی تکوین کو بھی ان میں شامل کرکے اُسے صفاتِ حقیقیہ سے شمار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تکوین، قدرت کے بعد اور قدرت سے جداگانہ ایک مستقل صفت ہے اسلئے کہ قدرت میں فعل و ترکِ فعل دونوں صحیح ہیں، اور "تکوین" میں "فعل" متیقن ہے، قدرت ارادہ پر مقدم ہے، اور تکوین ارادہ کے بعد ہے۔

یہ تکوین استطاعتِ مکلّف کے مشابہ ہے، جسے علمار نے مقرون بہ فعل قرار دیا ہے، اور صفتِ قدرت و ارادہ کے بعد سمجھا ہے، اسلئے کہ قدرت فعل و ترکِ فعل دونوں کو جائز رکھتی ہے، اور ارادہ صرف ایک کو ترجیح دیتا ہے ترجیح ارادہ کے بعد ایجاد تکوین سے تعلّق رکھتی ہے۔

ان کا قول ہے کہ اگر قدرت کا اثبات نہ کیا جائے جو طرفین کو جائز رکھتی ہے تو ایجاب لازم آتا ہے، اور اگر تکوین کا اثبات نہ ہو تو ایجاد غیر مستند رہتا ہے، اس لئے کہ قدرت ایجاد کو صرف جائز قرار دیتی ہے اور تکوین اُس کو غیر مشتبہ طور پر لازم کر دیتی ہے، لہذا علمار ماتُریدیہ کی تحقیق کے مطابق اثباتِ تکوین سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

ماتُریدیہ صفتِ تکوین کو بھی صفاتِ حقیقیہ کے منجملہ شمار کرتے ہیں، اور دوسری صفاتِ اضافیہ (جیسے احیار، اماتت، اور ترزیق وغیرہ) کو اُسی صفت کیجانب راجع سمجھتے ہیں، اور اشاعرہ ان تمام صفاتِ اضافیہ کو صفتِ قدرت سے متعلق تصور کرتے ہیں۔

یہ دونوں قسم کے علمار ظاہر، ان سات یا آٹھ صفاتِ حقیقیہ کے ماسوا جنھیں یہ "امہاتِ صفات" کہتے ہیں، اپنے نزدیک قدما کیطرح بلاضرورت تکثرِ صفات کے قائل نہیں ہیں۔

صوفیہ اور دوسری جماعاتِ باطلہ کثرتِ قدما سے گریز کرکے اور صفاتِ حقیقیہ کی نفی کرکے ایک ذات کے قائل ہوئے ہیں، لیکن چونکہ تحقیقِ عالم کیلئے صفات سے چارہ کار نہ تھا، مجبوراً علم کے ضمن میں ثبوتِ صفاتِ اعتباری کے قائل

ہوئے، اور ذاتِ احدیت کے تنزلاتِ خمسہ یعنی مرتبۂ وحدت، واحدیت، ارواح، مثال اور شہادت کے قائل ہوئے۔

ان کے برخلاف حکما نے اس ذاتِ معرّا از صفات کیلئے ایک فعلِ ایجابی ثابت کیا، جسے "صادرِ اوّل" یا "عقلِ اول" کہتے ہیں، عقلِ اول میں دو افعال کی قابلیت پاکر اُس کو فلکِ اول اور عقلِ دوم کا خالق قرار دیا، اور عقلِ دوم سے فلکِ دوم اور عقل سوم! اسی طرح عقلِ نہم فلکِ نہم اور عقل دہم کی پیدائش کا اثبات کرتے ہیں اور اِس جہانِ حادث کا (جسے وہ اپنے خیال میں قدیم و برقرار تصوّر کرتے ہیں) تمام کاروبار عقلِ اول کے حوالہ کرتے ہیں اور تمام لاتعداد مخلوقات کو انھیں نو دس مراتب سے پیدا شدہ سمجھتے ہیں۔

اگرچہ ہم ان لامذہب حکما کی تحقیقات پر یقین نہیں رکھتے، لیکن انھوں نے اپنی عقل اور تحقیق کے مطابق ایک حسابی بات کہی ہے۔

اسکے برخلاف متکلمین نے جو سات یا آٹھ صفات کے قائل ہوئے یا صوفیاء وجودیہ نے جو تنزلاتِ خمسہ کے قائل ہیں اور ان تمام بے شمار مخلوقات و آیات کو ان ہی سات، آٹھ یا پانچ مراتب سے مستخرج تصوّر کرتے ہیں، کوئی حسابی معقول بات بھی نہ کہی، کیونکہ اشکال ہندسہ ۹ تک ہوتی ہیں اور یہی ۹ صورتیں اکائی، دہائی، سیکڑہ اور ہزار میں جلوہ گر ہوتی ہیں، لہذا استخراجِ شمار اور حسابِ لاتعداد و لاتحصیٰ کیلئے اُن کے اصول اور مادہ سے (جو ۹ ہے) حساب لگانا ناگزیر ہے چنانچہ بعض محققین نے صفتِ نہم وجود کو کہا ہے جو صفتِ اول ہے اس ضابطۂ حسابی کے مطابق تمام اُولوالالباب کو چاہیئے کہ جملہ مخلوقاتِ علوی

وسفلی، اور انوار و آثارِ جمالی وجلالی کو جو لاتعداد و بے شمار ہیں ان ہی ۹ صفاتِ حقیقیہ ثبوتیہ کے مقتضیات و آثار سے سمجھیں اور اس ذاتِ بے ہمتا کو عالم و اہلِ عالم کی نسبتوں سے مستغنی یقین کریں۔ وجود، حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع بصر، کلام، تکوین۔

تو ذکرِ حق کن و قدسی صفاتش ذات مپرس　　کہ عاقلاں ہمہ اینجا چو مست خاموش اند

اسماء

اسمارِ الٰہی چار اقسام کے ہیں، قدوسی، صفاتی، جمالی اور جلالی، دوسرے لوگوں نے بیان کیا ہے کہ اسمار تین قسم کے ہیں۔

۱۔ جنھیں بہ اعتبارِ ذاتِ بے ہمتا و امرِ عدمیت، اسمارِ ذات کہتے ہیں، جیسے اسم اللہ، رحمٰن اور ہُو۔

۲۔ جن کا تعلق غیر کے تعلق پر موقوف نہیں ہے، اُنھیں بہ اعتبارِ امرِ وجوبی اسمارِ صفاتی کہتے ہیں، جیسے حی وقیوم اور سمیع وبصیر۔

۳۔ جن کا تعلق غیر کے تعلق پر موقوف ہے، جیسے خالق ورازق وغیرہ، اُنھیں اسمارِ فعلی کے ساتھ موسوم کرتے ہیں۔

اسمِ اعظم مرتبۂ ذات کوئی نام اور کوئی تعیّن نہیں رکھتا، احادیث میں جو یہ آیا ہے کہ اسمِ اعظم کو ہر شخص نہیں جانتا، اُس سے اُسی مرتبۂ وجود کا اسمِ اعظم مراد ہے جو بے شمار برکات و فیوض کا حامل ہے اور جسے ہر عالمِ خام خیال

نیم ملا اور نافہم سالک شناخت نہیں کر سکتا، جناب احدیت کے اِس اسمِ پنہاں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسمِ ذات نہیں فرمایا ہے بلکہ اسمِ اعظم فرمایا ہے یعنی وہ ایسا اسم ہے جس کا مرتبہ اُن اسماء میں گرامی تر اور بلند تر ہے' ادعیہ ماثورہ میں اِس اسمِ گرامی کے ذریعے سے اس طرح دُعا مروی ہے۔

"اللهم اسئالک باسمک المکنون المخزون، اللهم اسئالک بکل اسم ھولک سمیت بہ نفسک او انزلتہ فی کتابک او علمتہ احدا من خلقک او استاثرت بہ فی علم الغیب عندک"

واقعہ یہ ہے کہ ذاتِ بے ہمتا کا کوئی نام اور کوئی نشان متعین نہیں ہے، یہ آیت اس حقیقت کا اظہار کرتی ہے۔

قل ادعوا اللہ او ادعو الرحمٰن، ایاما تدعوا فلہ الاسماء الحسنیٰ"

پس جنابِ باری کی ہر ایک صفت جامع جمیع صفات ہے۔ اسی طرح اُس کا ہر ایک اسم تمام اسمار کے آثار کا جامع ہے' اور ہر ایک اسم سے اُس سمائے بے اسم کی جانب اشارہ کیا جاتا ہے، اور ہر ایک صفت کے مفہوم سے اُسکی ذاتِ بیچوں مُراد لی جاتی ہے' نہ یہ کہ کسی اسم کے پڑھنے یا کوئی نام لینے سے کوئی صفت یا کوئی مرتبۂ الٰہیہ مقصود ہو کیونکہ یہ کفر و الحاد ہے' تعدد و تکثر کو اُس واحدِ حقیقی میں گنجائش نہیں ہے نہ اُس مرتبۂ بیچونِ مطلق میں الحاد و حلول جائز ہے۔

بحثِ عین و غیر

صوفیوں وغیرہ کے بعض فرقے ذات وصفات کی عینیت وغیریت یا نفیِ صفات کے قائل ہوئے ہیں، اور علماءِ ظاہری نے فضول جرأت کرکے صفات کو زائد از ذات قرار دیا ہے، لیکن ان لوگوں کے یہ مکشوفات اور اُنکی یہ تحقیقات احادیث و آیات سے پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتیں، صوفیا خالق و مخلوق کی عینیت و اتحاد کے قائل ہوئے ہیں، اور علماء نے عبد و معبود کی غیریت اور تباین کا اثبات کیا ہے۔

علماءِ ظاہر جنابِ الٰہی کے مراتبِ صفات کو ذات سے زائد سمجھتے ہیں اور مجبوراً مرتبۂ ذات میں نسبتِ وجوب اور مرتبۂ صفات میں نسبتِ امکان ثابت کرتے ہیں، چنانچہ اُن کی کتبِ عقائد میں ہے کہ:۔

"مُراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالیٰ وصفاته، انها واجبة لذات الواجب، واما فی نفسها فهی ممکنة ولا استحالة فی قدم الممکن اذا کان قائما بذات القدیم وبصعوبة هٰذ المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الی نفی الصفات والکرامیة الی نفی قدمها والاشاعرة الی نفی عینیتها و غیریتها"

(جن لوگوں نے کہا ہے کہ ذاتِ الٰہی اور اُسکی صفات واجب الوجود لذاتہ ہیں اُن کی مُراد یہ ہے کہ اُس کی صفات واجب کیلئے لازمی ہیں، لیکن فی نفسہ وہ ممکن ہی ہیں، اور ممکن کی قدامت سے کوئی محال لازم نہیں آتا جبکہ وہ ذاتِ قدیم کے ساتھ قائم ہو، اس مقام کی دشواری کی وجہ سے معتزلہ و فلاسفہ نے نفیِ صفات کی جانب میلان کیا ہے، اور کرامیہ

نے نفی قدامت کو ثابت کیا ہے، اور اشاعرہ ان کی نفیِ عینیت و غیریت کے قائل ہوئے ہیں)

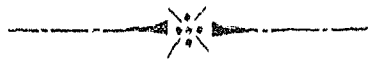
صوفیا ذات و صفات کی عینیت کے قائل ہیں، اسی سبب سے جہانِ سفلی کی تمام کثیف و مکروہ چیزوں کو بھی خالقِ لطیفِ مقدس کا عین و جزو سمجھتے ہیں، انھیں چاہیئے کہ اس کی قباحت اور ان لوگوں کے اقوال کی نامعقولیت پر غور کریں، جو مرتبۂ مقدس ذات کی طرف، وجوب کی نسبت اور مرتبۂ عالیۂ صفات کی جانب، امکان کی نسبت کر کے حق تعالیٰ کو وجوب و امکان کا مجموعہ تصوّر کرتے ہیں۔

غرض چونکہ یہ لوگ اپنے کشف و وجدان سے اپنے زعم میں ذات و صفات کی عینیت و غیریت کے قائل ہوئے ہیں اسلئے مجبوراً اس کے امورِ لزومی و التزامی سے بھی چارہ کار نہیں ہے، اگرچہ ہر ایک نے بہت سی توجیہات و تقریرات کر کے اپنے اپنے عقائد و اقوال کی شناعت و قباحت کو دفع کرنا چاہا ہے جسکی تفصیل و تشریح طولِ کلام ہے اور اسکی چنداں ضرورت بھی نہیں ہے کیونکہ ان کی کتابوں میں اسکی پوری پوری توضیح کر دی گئی ہے۔

اس کے مقابلہ میں ہم تمام صفاتِ الٰہی کو خواہ ذاتی ہوں خواہ اضافی اور فعلی ہوں یا نسبتی، قدیم اور غیر حادث سمجھتے ہیں، نیز اپنے وہمِ نارسا اور عقلِ ناقص کے ذریعہ سے اُن کی تعداد اور شمار بیان کر کے محصور نہیں کرتے، کیونکہ ہمارے نزدیک صفاتِ الٰہی اسمار باری کی طرح غیر محدود و ناقابلِ شمار ہیں۔

یہ خیال نہیں کرنا چاہیئے کہ جب جنابِ الٰہی کی صفاتِ اضافی و فعلی قدیم ہوئیں تو عالم اور اہلِ عالم کو بھی قدیم و ازلی ہونا چاہیئے۔ اسی توہم کی وجہ سے شیعہ اصحاب نے بعض صفاتِ فعلی و اضافی کے حدوث کا اقرار کیا ہے، لیکن افسوس

ہے کہ انھوں نے اس عقیدہ کی قباحت کو محسوس نہیں کیا، کیونکہ ان ہی کے قول کے موافق بعض صفات ذاتیہ کا تو یہ مرتبہ قرار دینا کہ انھیں عینِ ذات کہا جائے اور بعض کو یہاں تک فروتر سمجھنا کہ محدثات کے مرتبہ میں جگہ دی جائے، کہانتک دُرست و قابلِ تسلیم ہو سکتا ہے۔

علماءِ ظاہر نے صفاتِ حقیقیہ ثبوتیہ ذاتیہ کی تعداد ۷ یا ۸ مقرر کی ہے اور اسی بناء پر بعض محققین نے ان غیر حسابی اقوال کے مقابلہ میں ایک حسابی نکتہ بیان کر کے اُن کی تعداد ۹ تک پہنچائی ہے، لیکن حقیقت میں ذوالجلالِ مطلق کی صفاتِ کمالیہ کو مقید نہیں کرتے، بلکہ اسماءِ حسنیٰ کی طرح جو غیر محدود و ناقابلِ شمار ہیں حصر و تعیّن سے بالاتر سمجھتے ہیں، نیز یہ لوگ اُن علماء کی طرح جنھوں نے حکما کے اقوال و عقائد کا چربہ اُتارا ہے گفتگو نہیں کرتے، اسلئے کہ علماءِ ظاہر اپنی متعین کی ہوئی صفاتِ قدیمہ کو دوسری صفاتِ الٰہی کا مبدء لکھتے ہیں، اور حکما جہانِ سفلی کو اُمہاتِ منہ الیہ اور عالمِ علوی کو آباء علوی تصور کرتے ہیں، اور خود کو فرزندِ رشید اور دوسروں کو ناقابل و ناخلف اور ہلاک و تباہ سمجھتے ہیں، ہم دونوں جہان کی تمام تر مخلوقات کو "مربوب" اور جنابِ باری کے اسماء و صفات کے مراتب و درجات کو ارباب کہتے ہیں، اور اُسکی صفتِ اوّل کے مرتبۂ عالیہ کو جو وجود سے تعبیر کیا جاتا ہے رب الارباب سمجھتے ہیں، اور مطلقِ حقیقی کی بارگاہِ ذاتِ بے ہمتا کیلئے لفظِ "رب" کا بھی اطلاق کر کے اُسے تمام مربوبین کی اضافت و نسبت سے پاک اور مبرّا رکھتے ہیں۔

وحدت در کثرت

صاحب عرفان صوفی جو محقق اور سالکانِ طریق کے مقتدا کہے جاتے ہیں مرتبہ وجود تک پہنچکر اُس کو ذاتِ بیچونِ حقیقی سمجھتے ہیں، کیونکہ اُس کا مرتبہ تمام مدارجِ صفات سے بلند تر پایا ہے، یہانتک کہ صفتِ حیات سے بھی، جسے انھوں نے صفتِ اوّل قرار دیا ہے اور اپنی مقرر کردہ ۷ یا ۸ صفاتِ ذاتیہ، دوسری صفات فعلیہ و اضافیہ، تمام اسمائے حسنیٰ اور تمام مخلوقاتِ عالمِ علوی وجہانِ سفلی میں خواہ لطیف ہوں یا کثیف، باقی ہوں یا فانی، اُس کے آثار و انوار اور فیضانِ وجود کا جاری و ساری ہونا محسوس کرکے کلمۂ "ہمہ اوست"، کے قائل ہوئے ہیں، اور تمام غیر محدود تعدادوں میں اُسی "واحد" کے آثار کا معائنہ و مشاہدہ کیا ہے۔

انھوں نے واجب الوجود اور ممکن الوجود میں صرف اتنا ہی فرق و امتیاز جائز رکھا ہے کہ وجود کو مرتبۂ وجوبی میں من حیث الکلی اور مرتبہ امکانی میں من حیث الجزئی ثابت کیا ہے، اسلئے جب اُن لوگوں نے مرتبۂ وجود کو جنابِ الٰہی کا عینِ ذات سمجھکر اُس ذات کا تمام اعیان میں جاری و ساری ہونا معلوم کیا تو حقیقت میں تمام مخلوقات کو اُس کی ذات کے ساتھ من وجہ شریک کیا ہے جو واقعی نہایت جسارت و بے ادبی ہے، کیا یہ لوگ وعیدِ قرآنی سے ناواقف ہیں، ارشاد ہے۔

"ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ و یغفر ما دون ذالک لمن یشاء"۔

اور یہ بھی فرمایا ہے۔

"ومن یشرک باللہ فقد ضل ضلالاً بعیداً"۔

ایک دوسری آیت میں اس لہجہ سے تہدید فرمائی ہے۔

"ومن یشرک باللہ فقد افتریٰ اثما عظیما"۔

اگر بیچونِ حقیقی کے مرتبۂ ذات کی شناخت و دریافت اس قدر ہو جیسا کہ صوفیا، وجودیہ نے سمجھا ہے تو یہ کوئی قابلِ رشک کارنامہ نہیں ہے، کیونکہ اسی قسم کے عرفان تک حکما، یونان بھی پہنچے ہیں، اور تمام موجودات کو ایک مرتبۂ وجود خالص سے مشتق خیال کیا ہے، نیز فلاسفۂ ہند بھی جملہ مخلوقات اور تمام موجودات کو ایک مرتبۂ ہستی محض سمجھکر "ہمہ اوست" کے قائل ہوئے ہیں۔

اسلئے ہم کو یقین ہوگیا کہ یہ ذات و صفاتِ الٰہی کی تحقیق و عرفان کے مدعی صرف اُسکی صفتِ اوّل یعنی مرتبۂ وجود تک پہنچے ہیں، اور اسی مرتبۂ لطیف و جامع کو مرتبۂ ذاتِ الٰہی خیال کیا ہے۔

"کبرت کلمۃ تخرج من افواھھم ان یقولون الا کذبا"۔

ان مشرکینِ طریقت کے مقابلہ میں اہلِ حق یقین رکھتے ہیں کہ بیچونِ حقیقی کا مرتبۂ ذات تمام عالم و اہلِ عالم سے مستغنی و بے نیاز ہے۔

"اللہ غنی عن العالمین"۔

ہمارا عقیدہ اس ارشاد کے مطابق ہے۔ "قل انما ادعوا ربّی ولا اشرک بہ احدا"۔

حکما و صوفیا حقیقت، ماہیت اور ذات ایک ہی چیز کو کہتے ہیں، یعنی وہ چیز جس کے بغیر وہ چیز نہیں ہوسکتی، دوسرے الفاظ میں یوں سمجھئے کہ وہ چیز اُس کے بغیر تصور میں نہیں آسکتی، کسی مرتبہ میں ہو خواہ خارج میں یا ذہن میں۔

ہمارے نزدیک ذات اُسے کہتے ہیں جو بنفسہ قائم ہو اور اپنے قیام کے لئے دوسرے کی محتاج نہ ہو، یہ بے نیازی اور استغنا ذاتِ باری کے سوا

کسی میں ممکن نہیں، لہذا مرتبۂ ذات غیر اللہ کیلئے ثابت نہیں ہوتا، اس سے "اللہ الغنی و انتم الفقراء" کے معانی و اسرار بخوبی واضح ہو جاتے ہیں۔

صوفیا و حکما صفت اُس چیز کو کہتے ہیں جو موصوف کے ساتھ قائم ہو، عام اس سے کہ قیامِ شئی بنفسہ ہو یا بغیرہ، دوسرے الفاظ میں صفت اُسے کہتے ہیں جو معرفتِ حالتِ موصوف کو تمہارے فہم کے قریب کر دے، اور تم موصوف کو اُسکی اصلی حالت میں دریافت کر لو تاکہ موافقِ طبع ہونے کی وجہ سے تمہاری طبیعت اس کی جانب راغب ہو یا مخالف طبع ہونے کی وجہ سے متنفر ہو۔

ہم صفت اُسے کہتے ہیں جو قائم بنفسہ ہو اور اپنے قیام میں محتاج الی الغیر نہ ہو، لیکن اپنے موجود ہونے میں اپنی ذات سے بے نیاز نہ ہو، اسی طرح اسرارِ بلاتشبیہ کی حقیقت سمجھانے کیلئے مراتب ذات و صفات کی تفصیل و اجمال کا فرق و امتیاز، نقطہ و دائرہ یا شعلہ و آتش کی مثال سے سمجھنا چاہیئے، اگر حکما مراتب و درجاتِ اسماء پہ "جوہر" کا اطلاق کریں تو اسکی گنجائش ہے، کیونکہ وہ حقیقتاً قائم بالنفس بسیط، غیر مخلوق اور باقی ہیں، دوسری چیزوں کیلئے جو قائم بالغیر، مخلوق اور قابلِ فنا ہیں "جوہر کی نسبت کرنا مناسب نہیں ہے، اسماء و صفاتِ باری کے مراتب و درجات کو واجب الوجود سمجھنا چاہیئے، اور عالمِ علوی و جہانِ سفلی کی تمام مخلوقات کو ممکن الوجود تسلیم کرنا چاہیئے، اور شریکِ باری کو من حیث الحقیقت ممتنع تصور کرنا چاہیئے، صفاتِ الٰہی کے نقائض و اضداد کو حقیقتاً و مجازاً ممتنع الوجود خیال کرنا چاہیئے، اگرچہ اپنے وہم و عقل میں باعتبارِ خیال و گمان فرض بھی کر لیں، تمام ممکنات کی حقیقت و ماہیئت اور مادّہ کو صفاتِ جلالی و جمالی کے انوار و آثار اور اسمائے حسنیٰ

کے مقتضیات سے شمار کریں، اور عرش، کرسی، ملک، فلک، ارواح، جن، شیطان بہشت، دوزخ، نجوم، عقول، نفوس، جواہر، اعراض، بسائط، مرکبات، ہیولیٰ، صُور، تمام اجرام اور تمام اجسام کی پیدائش و خلقت، مرتبۂ وجود کے فیضان، صفات کے آثار و انوار اور مقتضیات اسماء کے اشتراک سے سمجھنا چاہیئے۔

علماء ظاہر "لاعین" و "لاغیر" کا اطلاق جو مرتبۂ ذات وصفاتِ الٰہی پر کرتے ہیں وہ ان انوار و آثار اور مقتضیات و اسماء پر کریں تو اسکی گنجائش ہے، کیونکہ نظرِ کشفی عرفانِ وجدانی اور شناختِ عقلی میں کبھی یہ عینِ یکدگر معلوم ہوتے ہیں، اور کبھی ایک دوسرے کے غیر سمجھ میں آتے ہیں، اسلئے بے اختیار اور مجبوراً حیرت بڑھتی ہے اور کچھ کہا نہیں جا سکتا، ان حقائقِ اعیان کی صورت و حقیقت کے کشف و وجدان کے سبب سے مجبوراً اپنے نزدیک "ہمہ اوست" و "ہمہ از وست" کے قائل ہوئے ہیں، لیکن ان اسرار و افعال کی حقیقتِ واقعی خدا ہی کے علم میں ہے ہاں صفاتِ جلالی و جمالی کے انوار و آثار کے امتزاج اور اسماءِ حسنیٰ کے مقتضیات نیز مرتبۂ وجود کے فیضان سے تمام مخلوقات اور تمام ممکنات کی خلقت سمجھنا چاہیئے اور کسی میں "جوہریت" کی لیاقت و قابلیت نہ جاننا چاہیئے، بلکہ مخلوقاتِ عالمِ علوی و جہانِ سفلی کو اعراض کا مجموعہ خیال کرنا چاہیئے۔

جوہر و عرض کی تعریف یہ ہے کہ قائم بنفسہ یا قائم بغیرہ ہو، حکما اکثر چیزوں کو عرض کہتے ہیں، اور بعض کو جوہر سمجھتے ہیں، لیکن اگر بنظرِ انصاف غور کیا جائے تو کسی مخلوق میں حقیقتِ جوہریت پائی نہیں جاتی جسے قائم بنفسہ سمجھا گیا ہے حقیقت میں اُس کا قیام مقتضیاتِ اسماء اور آثار و انوارِ صفاتِ الٰہی کی وجہ سے ہے،

اسلئے کوئی ایک چیز بھی قائم بنفسہٖ نظر نہ آئے گی، یہ مرتبۂ ذاتِ الٰہی کا مخصوص حال ہے کہ وہ خود بخود قائم ہے، یہاں تک کہ اگر غیریتِ ذات وصفات کے قائل ہونگے یا اسمار کو مسمیٰ سے علیحدہ اعتبار کریں گے تو صفات و اسمار میں بھی حقیقت جوہریت نہ پائیں گے۔

جب معاملہ اس قدر دشوار ہے تو دوسری چیزوں کو عرض ظاہر کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، ذات، صفات اور اسمار الٰہی پر جوہر و عرض اور حدوث و امکان کا اطلاق نہیں کرنا چاہیئے، کیونکہ جنابِ الٰہی کے متعلق اہلِ سنت والجماعت کا عقیدۂ حقّہ یہ ہے کہ وہ نہ عرض ہے نہ جوہر، نہ مصوّر ہے نہ مرکب۔

مغلوب الاحوال صوفیا نے اپنے معارف کی تحقیقات میں جناب باری کو "کُل" اور اُسکی مخلوقات کو "جزو" لکھا ہے، حالانکہ اُس ہادیٔ مطلق نے اس آیتِ برحق میں تنبیہ کرتے ہوئے ان مغلوب الحال و مدہوش لوگوں کی تحقیقات و شطحیات سے نفرت و بیزاری کا اظہار کیا ہے۔

"وجعلوا لہ من عبادہ جزءً ان الانسان لکفور مبین"

تمام سورۂ اخلاص جنابِ باری سے جملہ مخلوقات کی جُزئیت کی نفی کرتی ہے جسے خدائے بزرگ و برتر سمجھاتا ہے، وہ ان رموز کو سمجھتا ہے۔

اگر اس حقیقت کی دریافت و معرفت کہ "ہر دو عالم کا وجود اور تمام مخلوقات عین وجودِ خالق ہے اور یہ سب وجودِ واحد رکھتے ہیں، اور ان کے درمیان صرف جزو کل کا فرقِ امتیاز ہے" جنابِ الٰہی کی شناخت کا کمال ہوتا تو اتنا تو دوسرے مذاہب وملل کے بانی ہنود، مجوس، فلاسفہ، براہمہ، یوگیہ، بیدانتیان، وغیرہ بھی

جانتے تھے، پس پیغمبر خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور مسلمانوں کی پیدائش تحصیلِ حاصل اور فعلِ عبث ہوا جاتا ہے، اور یہ معمّہ ناقابلِ حل ہوجاتا ہے کہ آپ نے ذات وصفاتِ الٰہی کی تنزیہ وتقدیس کیلئے کیا طریقہ اور کیا روش اختیار کی جو گذشتہ مذاہب سے جدا ہو، اور اِس مقصدِ مقدس کو اقرب و واضح کردے اور آپ سے پہلے اُس پر عمل نہ ہوتا ہو۔

اسلئے بالیقین ثابت ہوگیا کہ اسلام کا وہ امتیازِ خصوصی، ذات وصفات کی ایسی تنزیہ وتقدیس ہے کہ خدا کسی سے کسی طرح کی مناسبت ومشارکت نہیں رکھتا اور کسی کی دریافت ومعرفت اُس تک رسا نہیں ہے، وہ بے ہمتا کوئی نام ونشان نہیں رکھتا، اور مرتبۂ وجود بھی اُسکی صفاتِ کمال میں سے ایک صفت ہے کہ اُس کی حقیقت اور اُس کا حال بھی کماحقہٗ کسی نے دریافت نہیں کیا، اس سے زیادہ نہیں ہے کہ باکمال لوگ اپنی ہستیِ اعتباری اور وجودِ مقید کے سبب سے اُسکی حقیقی ہستی، اور وجودِ مطلق کو (جو صفتِ اوّل اور جامع جمیع صفات ہے) پہچان کر اور دریافت کرکے اُس پر ایمان لائے ہیں۔

کس نہ دانست کہ منزل گہ مقصود کجاست　　اینقدر ہست کہ بانگِ جرسے می آید

وحدتِ وجود | صوفیا میں ایک فرقہ ہے جسے "موحدہ" اور "ذوالعینی" کہتے ہیں، اور ایک دوسرا فرقہ ہے جسے "وجودیہ ذوالعقلی" کے نام سے یاد کرتے ہیں یہ دونوں فرقے واجب الوجود اور ممکن الوجود کی وحدتِ وجود کے قائل ہیں، لیکن آپس میں کچھ فرق وامتیاز رکھتے ہیں۔

ذوالعینی ہر دو مراتبِ تنزیہ وتشبیہ کے قائل ہیں اور ہر ایک مرتبہ کے

مقتضا واحکام کی مراعات کرتے ہیں، اپنے متبعین و مُریدین کو سمجھانے کی غرض سے عینیتِ خالق و مخلوق کی حقیقت کو آب، موج، حباب، دُر اور ژالہ وغیرہ کی مثالوں سے ظاہر کرتے ہیں، اگرچہ ممکن کو عینِ واجب جانتے ہیں، لیکن اُس کا وجود خارج میں ثابت نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ وہ اپنی عدمیت کے مقام سے نہیں نکلا ہے، اور خارج میں کوئی وجود نہیں پایا ہے، کیونکہ "الاعیان ما شمت رائحۃ الوجود" یعنی اعیانِ ثابتہ نے وجود کی خوشبو نہیں سونگھی، یہ جو وجود ہے دائرۂ علم میں ہے کہ باطنِ وجود کا عکس ظاہرِ وجود میں (کیونکہ اُس کا غیر موجود نہیں ہے) پرتو افگن ہوا ہے، یعنی وجودِ مطلق نے اپنے مرتبۂ تنزیہ سے مقامِ تشبیہ میں ۵ تنزل فرمائے ہیں، جنھیں مرتبۂ وحدت، واحدیت، ارواح، مثال اور عالمِ اجساد سے تعبیر کرتے ہیں، اُس کے ساتھ ہی اُن کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ عالمِ شہادت کا یہ نمودِ بے بود ایسا ثبات و قرار رکھتا ہے جو ارتفاعِ فرضِ فارض سے مُرتفع نہیں ہو سکتا، اور جزا و سزا، عالمِ اُخروی کے معاملات اُس پر منحصر ہیں۔

ذوالعقلی اُس مرتبۂ وجود کے قائل ہیں جو سراپا تشبیہ رکھتا ہے، اور تشبیہ سے علیحدہ مرتبۂ تنزیہ کے قائل نہیں ہیں، عالم کو بتمامہ عینِ واجب اور اُس کے صفات و افعال کو عینِ صفات و افعالِ واجب کہتے ہیں، عالم و اہلِ عالم کے وجود کو موہوم متخیل اور محض اعتباری و مجازی یقین کرتے ہیں، ہر دو جہان کی نمود و بود صرف خیال و گمان میں پاتے ہیں، اور اگر بالفرض کوئی خیال و گمان کو رفع کرنا چاہے تو اُس کے سامنے نشأتین (دُنیا و آخرت) کی کوئی ہستی باقی نہیں رہتی۔

یہ مباحث اور موشگافیاں محض لامذہبی والحاد پر مبنی ہیں اور بدیہات سے انکار کرنا ہے، ان لوگوں نے مرتبۂ تشبیہ کے اثبات اور مرتبۂ تنزیہ کے انکار میں اپنے متبعین ومریدین کو سمجھانے کیلئے اپنی تصانیف میں واجب الوجود اور ممکن الوجود کو کُلّی طبعی سے تشبیہ دی ہے، جو سوائے وجودِ افراد خارج میں کوئی مستقل وجود نہیں رکھتی، کہتے ہیں کہ کسی زمانے میں افرادِ موجودات وممکنات کا موجود و باقی نہ ہونا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ان ہی مراتبِ تشبیہ کو یہ لوگ واجب الوجود کہتے ہیں۔
ذوالعقلی وذوالعینی قدما سے ہیں اور اکثر حکیم مشرب ومعقول پرست صوفیا انھیں رجالِ باکمال سمجھتے ہیں۔

وحدتِ شہود صوفیا کے ایک گروہ کو شہودیہ کہتے ہیں جو مرتبۂ ظلی کے قائل ہیں اور عالم کو مرتبۂ وجود کا ظل وعکس سمجھتے ہیں، یعنی عدم کو وجود کے مقابل جانتے ہیں اور اس کو ہمیشہ اپنی "لفتیفیت" (نقیض پن) پر قائم خیال کرتے ہیں، اسماء و صفاتِ الٰہی کے ظہور کو دائرۂ علم میں ان اعدام کے آئینوں کے درمیان پرتوفگن جانتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ عالم مرتبۂ عدم میں کمالاتِ متقابلہ وجود کے عکوس کے ساتھ ایجادِ الٰہی سے خارج میں موجود ہوا ہے، اس کا وجود بہ فیضانِ تجلیِ الٰہی وجودِ ظلی ہے نہ کہ خود وجودِ الٰہی، یہ لوگ عالم کو عینِ حق تعالیٰ نہیں جانتے اور ایک کا دوسرے پر اطلاق جائز نہیں سمجھتے، یعنی کہتے ہیں کہ ظلِ شخص کو عینِ شخص نہیں کہہ سکتے، کیونکہ اُن دونوں کے اندر خارج میں مغائرت پائی جاتی ہے۔
"ان الاثنین متغائران"۔ یعنی "دو" ہمیشہ متغائر ہوں گے، اور اگر کوئی مجازاً ظلِ شخص کو عینِ شخص کہے تو وہ صورت خارج از بحث ہے۔

صوفیا شہودیہ کی یہ تحقیق ہے کہ الٰہیات کے ان تمام مراتب و درجات کے بعد جو قدیم، باقی اور غیر مخلوق ہیں، عرشِ عظیم کا وجود ہے، اور اُس سے گذر کر کرسی کا مرتبہ ہے، جو مضافاتِ عرش سے ہے، حقیقت میں عرشِ عظیم مراتب و درجاتِ وجوبی اور منازلِ امکانی کے درمیان برزخ ہے، دونوں طرف کے جمال و جلال کے عکوس و ظلال اُس کے جواہر آئینہ میں منطبع ہوتے ہیں چنانچہ جب وجود کا سایہ، دوسرے کمالاتِ الٰہی کا عکس اور اسماء جلالی و جمالی کے آثار و انوار اُس برزخِ کبریٰ میں جلوہ ریز ہوتے ہیں، اُس وقت نمودِ وجود کو وجودِ ظلی کہتے ہیں، اور اس برزخ کے جانبِ زیرین میں عدم کو اس وجودِ ظلی کا نقیض سمجھتے ہیں، اسی طرح ہر ایک صفاتی، اسمائی، جمالی و جلالی، انوار و آثار اور جمال و کمال کے مقابلہ میں ظلمت و کدورت اور نقصان و زوال کو بھی نقیضیت اور ضدیت میں متوہم و متخیل سمجھتے ہیں، اس معاملہ کے اسرار و رموز سے یہ آیت خبردار کرتی ہے۔

"الحمد للہ الذی خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور، ثم الذین کفروا بربہم یعدلون۔"

یہ ارشاد مجوس کے رد میں ہے جنھوں نے ادعا کیا ہے کہ یزدان خالقِ نور ہے، اور اہرمن آفرینندۂ ظلمت، بارگاہِ لم یزل سے فیصلہ ہوا کہ نور و ظلمت دونوں مخلوق ہیں۔

اسی مرتبہ میں جو عرش کے جانبِ زیرین ہے عقول، نفوس، جواہر، بسائط، ہیولیٰ، عناصر اور خلا و ملا کے مراتب، اور ارواح، عالمِ ملائکہ، شیاطین

اور اجنہ کی خلقت سمجھتے ہیں، اسی مرتبہ سے تمام مخلوقاتِ کثیف و فانیات کے اصول و ماہیات کو ناشی خیال کرتے ہیں، جو ہفت افلاک، ثوابت و سیارگان عناصرِ اربعہ، موالید ثلثہ، شیاطین، ملائکہ پائین اور جنات سے تعبیر ہیں، ان تمام مخلوقات کے بعد مخلوق جامع یعنی حضرتِ انسان کی خلقت جانتے ہیں اور اسے نقطۂ آخر اور تمام افلاک کے دائروں کا مرکز سمجھتے ہیں، اس مجموعۂ لطائف و کثائف اور جمعِ اضداد کو عالم کبیر کے مقابلہ میں "عالم صغیر" بھی کہتے ہیں، اگرچہ تمام عقلا اُس کے جسم کی خلقت عناصر اربعہ سے اور اُسکی رُوح کی پیدائش بخاراتِ اخلاط اربعہ کے امتزاج سے بتاتے ہیں، بعض لوگ اُسکی دو روحوں کے قائل ہوئے ہیں، یعنی رُوحِ حیوانی اور رُوحِ انسانی کہ ایک کو فانی اور دوسری کو باقی تصور کرتے ہیں، ایک عارف گذرے ہیں جو انبیاء و اولیاء کی ارواح کو قدیم اور دوسری ارواح کو حادث شمار کرتے ہیں، لیکن ان بزرگوار کا یہ ادعا "انا بشر مثلکم" سے ناواقفیت پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔

اگرچہ صوفیا شہودیہ بھی عالم کو مرتبۂ وہم میں مخلوق سمجھتے ہیں لیکن اُس کے اثبات و قرار کے ثبوت میں یہ آیت پیش کرتے ہیں "صنع اللہ الذی اتقن کل شئ"۔ اُس کی ترکیب میں اثرِ عدم کا جُزوِ اعظم پاکر ہر شخص کے نفس کی حقیقت و ماہیت "عدم" سے قرار دی ہے، انسان و شیطان کی بدی و شرارت کو اُن کے نفوس کی طرف منسوب کیا ہے، اور انسان، شیطان و ملائک کی عبادت و طاعت کو مراتبِ وجود کے انوار و انعکاس سے سمجھا ہے، اپنے معارف کی دلیل میں یہ آیت پیش کی ہے۔

"ما اصابک من حسنۃ فمن اللہ، وما اصابک من سیئۃ فمن نفسک"۔

ان صوفیا، شہودیہ نے بھی معقول پرست طبقہ کی تقلید کی ہے، کیونکہ اُن کا عقیدہ یہ ہے کہ موجودات کے دو وجود ہیں "وجودِ عینی" اور "وجودِ ظلی" اشیا، شہودی کے وجودات وجودِ عینی ہیں، اور موجوداتِ ذہنی کے وجودات وجودِ ظلی۔

یہ لوگ بھی فرقۂ وجودیہ کے ہم خیال ہیں، کیونکہ ان کا بھی یہی عقیدہ ہے کہ "الاعیان ماشمت رائحۃ الوجود"۔

حکما، اشراقیین ومشائین کی تحقیقات بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، ہر شخص اُن کی کتابوں سے معلوم کرسکتا ہے، وہ مرتبۂ واجب الوجود سے بطریق ایجاب ایک صادرِ اوّل کا اثبات کرتے ہیں جسے عقلِ اوّل کہتے ہیں، اور اسی طرح ثانی وثالث سے گذر کر عقلِ عاشر تک پہنچاتے ہیں، اِن عقول کے علاوہ نفوس، افلاک، نجوم، ماہیات، جواہر، اعراض، بسائط، عناصر، مرکبات اور موالید ثلثہ کے مراتب ومدارج متعین کرتے ہیں، موالید کو حادث اور معرضِ خطر میں شمار کرتے ہیں، اور اُن کے اصول وحقائق کو قدیم وباقی سمجھتے ہیں، اُن کی قدامتِ زمانی اور واجب الوجود کی قدامت کو قدامتِ ذاتی یقین کرتے ہیں۔

علما، ظاہر، عالم کو حرفِ کُن کے ساتھ موجود شدہ جانتے ہیں، اور خالق ومخلوق کے درمیان معمار وعمارت یعنی کوزہ وکوزہ گر کی نسبت سمجھتے ہیں۔

صوفی ان کی تقریر پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ جب ازل میں خدا کے سوا کچھ نہ تھا اور کسی چیز کا مادہ وماہیت موجود نہ تھا تو "کُن" کسے مخاطب کرکے ارشاد ہوا تھا، اسلئے کہ حاکم کیلئے محکوم ضروری ہے، چونکہ ازل میں باطنِ وجود اور

ظاہرِ مرتبۂ واجب الوجود کے علاوہ اور علیمِ حقیقی کی صُورِ علمیہ کے سوا، دوسری چیز موجود نہ تھی، لہذا اب اور ازل و اَبد میں ہمیشہ صرف "وہی" ہوسکتا ہے، ان کے نزدیک مرتبۂ ذاتِ الٰہی، مراتبِ صفات، درجات، اسماء، پایۂ افعال ظہورات، انوار، آثار، مقتضیات اور عکوس وظلال الٰہی عینِ یکدگر ہیں، یہ لوگ حاکم ومحکوم وحکم، اور خالق و مادہ ومخلوق کو ایک جانتے ہیں، یہ مکابرہ ومباحثہ عجیب پیچیدہ اور پریشان کُن ہے، اسی قسم کے استدلال سے حکیم مشرب صوفیوں کو بھی قائل کیا ہے یعنی اُن کے نزدیک واجب الوجود نے اوّل مرتبہ عقلِ اوّل کو موجود کیا، اُس کے بعد عقلِ ثانی وفلاکِ اول کو پیدا کیا، پھر عقلِ ثانی سے عقلِ ثالث اور فلکِ دوم کو بنایا، اسی طرح عقلِ عاشر اور فلکِ نہم تک پہنچاتے ہیں، اور چونکہ اُن کے نزدیک یہ کلّیہ قاعدہ ہے کہ صورت بغیر مادہ و ہیولیٰ کے رونما نہیں ہوتی، اسلئے کہتے ہیں کہ جب ازل میں وجود کے سوا کوئی ماہیت نہ تھی تو ہماری تحقیقات "ہمہ اوست" صحیح ودرست ہے۔

تمام متکلمین وحکما اور اکثر صوفیا متقدمین ومتاخرین اس امر پر متفق ہیں کہ واجب الوجود یعنی جنابِ باری ایک جزوِ حقیقی ہے، خارج میں موجود اور متعین ہے، اور اسکی حقیقت تمام ممکنات کی حقیقت سے مغائر ومتمائز ہے، لیکن بعض حکما وصوفیا کہتے ہیں کہ اُس کا وجود عین حقیقت ہے اور اسی طرح تعین، بخلاف وجودِ ممکن کے جو مغائرِ حقیقت ہے اور اکثر متکلمین قائل ہیں کہ وجود واجب تعالیٰ اُسکی حقیقت سے مغائر ہے اسی طرح اُس کا تعین۔

سب بالاتفاق کہتے ہیں کہ ممکن الوجود نے واجب الوجود سے استفادہ وجود

کیا ہے، اور وجوب واجب مقتضائے حقیقتِ واجب ہے، یعنی موجودیت میں اپنے غیر کا محتاج نہیں ہے۔

لیکن واجب الوجود حکما کے نزدیک ممکن کیلئے علتِ موجبہ ہے، اور متکلمین کے نزدیک فاعلِ مختار ہے، ان میں سے ہر ایک اپنے مدعا کے اثبات کی غرض سے دلائل و براہین پیش کرتا ہے لیکن کسی کی دلائل مناقشہ اور رد و قدح سے خالی نہیں ہیں۔

حق و تحقیق

جنابِ الٰہی کا ایک مرتبۂ ذات ہے، جو بمثل حقیقی ہے، اور دوسرے مرتبہ میں اُسکی باجمال وجلال صفاتِ کمالیہ ہیں، اس سے گذر کر اسمارِ حسنیٰ کا درجہ ہے، اور اسمار کے بعد اسمار کے ظہورات، انوار اور مقتضیات کا پایہ ہے کیونکہ ہر ایک اسم صفاتی جمالی نور و ظہور رکھتا ہے، نیز ہر ایک اسم صفاتی جلالی کے مقتضیات و آثار ہوتے ہیں ہم ان تمام مراتب و مدارج کو عالمِ الٰہیات قدیم، باقی اور غیر مخلوق سمجھتے ہیں، سورۂ معارج میں خود کو ذی المعارج فرمایا ہے، اسلیئے اُس بادشاہِ حقیقی کو اُس کے ارشاد کے موافق ایسے ہی درجاتِ رفیعہ و قدیمہ کا صاحب جانتے ہیں، نہ یہ کہ حکما کی طرح جہانِ فانی وحادث کو اُس کی مِلکِ قدیم خیال کریں، صفات و اسمار الٰہی کے تمام انوار، آثار اور مقتضیات کو نہ عینِ صفات کہہ سکتے ہیں نہ غیر مسمیٰ، بلکہ انھیں عالمِ قدیم وجوبی اور مقامِ جہانِ فانی امکانی کے مراتب و مدارج میں بمنزلہ برزخ قیاس کرتے ہیں

تمام اہلِ مذاہب وملل اور حکماء مشائین و اشراقین "گولر کے کیڑوں" کی طرح
اس ایک دائرۂ مخلوقات یعنی ہفت افلاک میں حیراں و سرگرداں ہیں، اور آپس
میں مخالفت وقیل وقال رکھتے ہیں، حالانکہ ان کا یہ عالمِ فانی ذوباقی خالقِ بدیع
کے باغِ بے پایاں میں ایک پھل یا ایک تخم کی حیثیت رکھتا ہے، جس کی
تعداد اور جس کا تعین طاقتِ بشری سے خارج ہے، اُس قادرِ مطلق کے اس
ثمرِ قدرت کو تخم، پوست مغز اور اندرونی و بیرونی کیڑوں کے ساتھ حادث و
فانی سمجھنا چاہیئے، اور یقین کرنا چاہیئے کہ صانعِ بدیع نے اس "ہفت پوست
دانہ" کے علاوہ بھی اپنی تخلیق کے باغِ قدرت اور دشتِ بے پایاں میں بے شمار
اشجار، اثمار اور تخم پیدا کیے ہیں، جس کا تفصیلی علم اُس کے سوا کسی کو نہیں ہے
پھر یہ سب ازل سے ابد تک پیدا ہوتے اور فنا ہوتے رہتے ہیں، پس اس
طریقہ سے اس خالق کی خلقت اور اُس رازق کے مرزوق (جو اپنی تمام صفاتِ کمالیہ
اور اسماءِ اضافی کے ساتھ قدیم ہے) قدیم ہیں، نہ یہ کہ عالم وما فی العالم قدیم ہے۔
مرتبۂ ذاتِ الٰہی کو تمام عالم و اہلِ عالم سے بے نیاز جاننا چاہیئے، اور کسی
مخلوق میں اُسکی ذات کے آثار و انوار کا شمول و اشتراک نہ سمجھنا چاہیئے، تمام عالم
اور تمام لطیف و کثیف اور باقی و فانی مخلوقات کو صفات اور اسماءِ قدوسی و جلالی و
جمالی کے مراتب سے فیضیاب اور اسماءِ حسنیٰ کے آثار و مقتضیات اور انوار و عکوس
سمجھنا چاہیئے۔
مرتبۂ اول میں وحدتِ حقیقی کو سمجھیں جو وحدتِ حسابی سے ماورا، مکان، زمان
اور ہر ایک اضافت سے منزہ اور تمام عبارات و اشارات سے علیحدہ و جدا ہے

یہ وحدت مرتبۂ ذاتِ الٰہی کے لئے مخصوص ہے۔

دوسرے مرتبہ میں وحدتِ اعتباری کو خیال کرنا چاہیئے، جو وحدتِ حسابی کے مقابل اور صفتِ اول یعنی "وجود" کا خاصہ ہے، اور اس کے مرتبۂ دوم میں صفتِ دوم یعنی صفتِ حیات کا مرتبہ سمجھنا چاہیئے، علیٰ ہٰذا القیاس مرتبۂ نہم میں صفتِ نہم یعنی تکوین کا مرتبہ یقین کرنا چاہیئے، مرتبۂ دہم میں اسمائے حسنیٰ کے مراتب جو قدوسی جمالی اور جلالی ہیں شمار کرنا چاہیئے، ہر ایک صفت اور تمام اسمائے عظام کے مراتب کے تحت میں صفاتِ جلالی و جمالی اور تمام اسمائے حسنیٰ کے عکوس وظلال و انوار اور ظہور و مقتضیات و آثار کا مرتبہ سمجھنا چاہیئے۔ ان تمام مراتب و درجات کو عالمِ الٰہیات اور غیر مخلوق و قدیم خیال کریں، اور ازلیات و باقیات کے بعد مخلوقات و محدثات اور فانیات کا مقام تصور کریں۔

حکما مخلوقِ اوّل عقل کو خیال کرتے ہیں، صوفیا مرتبۂ تعینِ اول کو سمجھتے ہیں۔ معقولات، موہومات اور متخیلات سے گذر کر اجسام، محسوسات اور مشہودات کے درجات سمجھتے ہیں، یعنی مراتب اجسام میں مخلوقِ اول عرشِ عظیمِ الٰہی کو جانتے ہیں، اور اُسے محدودِ جہات و متمم دوائرِ محسوسات سمجھتے ہیں، اُس کے بعد "کرسی" کا درجہ سمجھتے ہیں، اُس کے بعد ہفتِ افلاک اور مافی الافلاک کا موقع قرار دیتے ہیں، علما تمام کواکب کو فلکِ آخر پر جسے فلکِ دُنیا کہتے ہیں، جانتے ہیں، اور حکما و صوفیا اکثر امور میں باہم موافق و شامل ہیں، سبع سیارہ کو ہر ایک فلک پر سمجھتے ہیں، "ثوابت" کو "کرسی" پر (جسے فلکِ ہشتم کہتے ہیں) جانتے ہیں، اور عرش کو "فلکِ اطلس" کہتے ہیں، یعنی نجوم سے سادہ، بعض صوفیا اپنی

معرفت کی بنا پر ۱۱ افلاک کے قائل ہوئے ہیں۔

ہم عرش و کرسی کی تخلیق افلاک سے متغائر سمجھتے ہیں اور انھیں افلاک کی تعداد میں شامل نہیں کرتے، اسلئے کہ جناب باری نے کرسی کا حال علیحدہ آیۃ الکرسی میں بیان کیا ہے، اور دوسرے مقامات پر متعدد مرتبہ عرشِ عظیم کو کرسی سے علیحدہ یاد فرمایا ہے۔

اُس عالمِ علویات سے گذر کر، جسے ہم خلّاق قدیر کی قدرتِ کاملہ سے منجملہ باقیات یقین کرتے ہیں، آٹھ افلاک معلوم کئے گئے ہیں، دوسرے لوگوں کی بیان کردہ ترتیب کے موافق سبع سیّارہ کو ۷ افلاک پر منقسم کرتے ہیں، اور تمام ثوابت کو فلکِ ہشتم پر جگہ دیتے ہیں، جو ہمارے نزدیک حقیقتاً فلکِ دنیا ہے، اس کے بعد مخلوقاتِ کثیف و فانیات کے کرے شروع ہوتے ہیں، یہ نکتہ ہم نے اس آیۂ کریمہ سے اخذ کیا ہے۔

"ولقد زینا السماء الدنیا بمصابیح وجعلنٰھا رجوماً للشیاطین واعتدنا لھم عذاب السعیر"

علماء ظاہر نے اس آیۂ کریمہ سے تمام ثوابت و سیّارگان کو فلکِ قمریہ (جو سب افلاک میں آخری ہے) گمان کیا ہے، اور اُسے فلکِ دُنیا سمجھتے ہیں لیکن ان کا یہ خیال حقیقتِ معنویہ کی نافہمی پر مبنی ہے، اور لفظی نزاع سے خالی نہیں، اس معاملہ میں دلائلِ عقلیہ و براہینِ ظاہرہ سے بھی نجومی و صوفیا و حکما عہدہ برآ نہیں ہوسکتے، اور اپنے موافق کوئی پہلو نہیں رکھتے، اس آیۂ کریمہ کے علاوہ جس سے فلکِ ہشتم کی صفت ثابت ہوتی ہے، ایک دوسری آیت میں

بھی فلکِ ششتم کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اور دوسرے افلاک کو بتکرار علیحدہ ذکر کیا ہے۔

"هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا، ثم استوی الی السماء فسوّاهن سبع سموات، وهو بکل شیءٍ علیم"۔

ایک اور آیت میں کریم خبیر نے فلکِ ششتم، زمین، پہاڑ اور انکی دوسری مخلوقات کی خلقت ۴ دن کی مدت میں بیان کی ہے۔

"وجعل فیها رواسی من فوقها وبارک وقدر فیها اقواتها فی اربعة ایام، سواءً للسائلین، ثم استوی الی السماء وهی دخان فقال لها وللارض ائتیا طوعاً او کرها، قالتا اتینا طائعین"۔

پھر دوسرے افلاک کی خلقت اس آیت میں دو دن کے اندر بیان فرمائی ہے۔

"فقضاهن سبع سموات فی یومین واوحیٰ فی کل سماءٍ امرها"۔

اس کے بعد اس آیہ مبارک میں مکرر فلکِ ششتم یعنی فلکِ دُنیا میں نجومِ ثوابت کی تخلیق کا اظہار فرمایا ہے۔

"زین السماء الدُنیا بمصابیح حفظا، ذالک تقدیر العزیز العلیم"

غرض فلکِ اوّل وزمین اور جو کچھ اُس میں ہے اُسکی خلقت چار روز میں مکمل ہوئی، اس تفصیل سے کہ دو روز میں زمین اور جو کچھ اُس میں ہے اور دو روز میں فلکِ اوّل، اور اُس کے نجوم جیسا کہ اس آیت میں فرمایا گیا ہے۔

"قل ءانکم لتکفرون بالذی خلق الارض فی یومین وتجعلون له اندادا

ذلک رب العالمین "

بقیہ ۷ افلاک کی پیدائش بھی دو روز میں ہوئی ، یہ کُل چھ دن ہوئے، اور قرآن کا منشا بھی یہی ہے

" ولقد خلقنا السموات والارض وما بینھما فی ستۃ ایام وما مسنا من لغوب "

متعدد آیات میں ۷ افلاک کی تخلیق بیان کی گئی ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ اکثر حکما و منجمین ان ہی ۷ افلاک اور اُن کے ۷ سیارگان کو سمجھ سکے ہیں۔

یہ لوگ عالم و اہلِ عالم کے متعلقہ اُمورِ کُلیہ سے جو فلکِ ہشتم اور اُس کے بے شمار ستاروں کے حوالے ہوئے ہیں، قطعاً ناواقف ہیں۔ اس آیۂ کریمہ میں فلکِ ہشتم کو صاف طور سے علٰحدہ ذکر کیا ہے۔

والسماء ذات البروج "

یہ مسلمہ ہے کہ فلکِ بروج فلکِ ہشتم ہی کا دوسرا نام ہے، اور وہ بھی خالق السماوات کے نزدیک افلاک میں محسوب ہے۔

دوسرے لوگوں نے جو کرُسی کو فلکِ بروج اور عرش کو فلکِ اطلس لکھا ہے اُنھوں نے غلطی در غلطی کی ہے، جنابِ الٰہی نے عرش کو دوسری آیات میں افلاک سے متغائر بیان کیا ہے، اور کرُسی کی شان میں خصوصیت کے ساتھ آیۃ الکرسی نازل فرمائی ہے، اور ان باقیاتِ لازوال کو اُن فانیاتِ پُر خلل کے ساتھ کہیں شریک نہیں کیا، خدائے علیم و خبیر نے اس آیت میں اُس فلکِ ہشتم ہی کی جانب (جسے فلکِ بروج یا فلکِ طارق کہتے ہیں) اشارہ کیا ہے۔

"والسماء والطارق وما ادراک ما الطارق النجم الثاقب، ان کل نفس لما علیها حافظ"۔

اس فلکِ ہشتم میں ایک بہت روشن ستارہ "شعری" نامی ہے، لیکن اُس کا رُخ عالمِ بالا کی طرف ہے اسلیئے وہ حکما و منجمین کی تحقیق و دریافت سے باہر ہے، یہ آیت لشمولِ فلکِ بروج وغیرہ تمام افلاک کی جانب اشارہ کرتی ہے

"تبارک الذی جعل فی السماء بروجاً وجعل فیہا سراجاً وقمراً منیرا"۔

اتنا ہر شخص جانتا ہے کہ ہفت افلاک، سبع سیارہ پر مشتمل ہیں، صاحبِ بروج نہیں ہیں، دوسری جگہ فلکِ ہشتم کو قرآن کی زبان سے اس طرح بیان کیا ہے۔

"والسماء ذات الحبک"۔

یہ مسلمہ ہے کہ منجملہ افلاک، سماء صاحبِ زینت ستاروں کی وجہ سے فلکِ ہشتم ہی ہو سکتا ہے۔

کلامِ الٰہی میں فلکِ تحتانی یعنی فلکِ قمر کو "والسماء ذات الرجع"۔ اور طبقۂ زمینِ اوّل کو "والارض ذات الصدع" کہکر بیان کیا ہے۔

یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ ہفت افلاک کی طرح زمین کے بھی ۷ طبقات ہیں۔

"اللہ الذی خلق سبع سمٰوات ومن الارض مثلھن، یتنزل الامر بینھن"۔

آیاتِ مصرحہ سے تحقیق ہوتا ہے کہ جنابِ باری نے بالتصریح فلک، برج زمین، پہاڑ اور اُنکی ضمنی مخلوقات کی تخلیق و تکوین سبع سماوات سے قبل بیان کی ہے اور فرمایا ہے کہ اُس وقت یہ ہفت آسمان "دُخان" کی شکل میں تھے۔

عرش و کرسی عرش کا وجود اسمِ نور کے مقتضا سے ہے جس طرح عالمِ اجسام

میں عرش تمام اشیاء پر محیط ہے اور تمام جہات کی تحدید کرتا ہے، اسی طرح عالمِ حقیقت میں وجودِ مطلقہ تمام موجودات صوری و معنوی پر محیط ہے اس دائرہ کو استوارِ رحمانی کہتے ہیں یہ تمام مراتب سے بالاتر ہے۔

عرشِ عظیم کے نیچے وجوب کا دائرہ ہے جسے وجوبِ وجود کہتے ہیں عالمِ حقیقت میں اُس کا مظہر تمام ممکنات وجوب بالغیر ہے اور عالمِ صورت میں اُس کا مظہر کرُسی ہے جو تمام افلاک اور مافی الافلاک کو محیط ہے، یہ عرش و کرُسی دوسرے آسمانوں کے منجملہ نہیں ہیں بلکہ جس طرح اجرامِ فلکیہ کا ہیولیٰ اجسامِ عنصریہ کے ہیولیٰ سے مختلف ہے اسی طرح عرش و کرُسی کے اجرام افلاک کے ہیولیٰ سے ممتاز و مخصوص ہیں اگرچہ "فلکیت" میں شامل ہیں لیکن افلاک سے برتر اور ارفع ہیں اور اپنے ساتھ مخصوص و ممتاز احکام رکھتے ہیں، حق تعالیٰ نے عرش کو آسمانوں سے علیحدہ ذکر فرمایا ہے اور کرُسی کو جداگانہ بیان فرمایا ہے، سات آسمانوں کا تذکرہ اکثر جگہ علیحدہ کیا ہے اور آٹھویں آسمان کو سمارِ ذات البروج اور سمارِ دُنیا بھی کہا ہے یہ آٹھ آسمان جنمیں سات آسمان سات سیّاروں کے آسمان ہیں اور ایک فلکِ ثوابت ہے دوسری چیز ہیں اور عرش و کرسی دوسری چیز ہیں۔ اہلِ حق انھیں افلاکِ سبع سیّارہ اور فلکِ ثوابت کے قائل ہیں عرش و کرُسی کو جداگانہ شمار کرتے ہیں۔

دوائرِ افلاک دائرۂ وجوبی کے نیچے دائرۂ امکانی ہے جسے دائرۂ کُن فیکون بھی کہتے ہیں، عالمِ حقیقت میں اِس دائرہ کا مظہر حقائقِ موجوداتِ کونیہ کا مرتبہ ہے، اس مرتبہ میں حقائقِ اشیا ثابت ہیں اور عالمِ صورت میں اس کا مظہر

فلکِ ثوابت ہے جسے فلک البروج بھی کہتے ہیں، دائرۂ کُن فیکون کے نیچے دوائرِ ہفت افلاک ہیں اور اُن سے نیچے عناصر کے کُرے ہیں۔

ملائکہ ملائکہ کی آفرینش آثارِ رُوح القدس اور انوارِ لمعاتِ عرش کے انضمام سے ہے، ملائکہ مقربین و مہیمین جنھیں عالین کہتے ہیں فنا و نیستی کی دست بُرد سے بالاتر ہیں۔ ان سے نیچے کے مرتبہ میں ملائکہ اعلیٰ ہیں جن کا وجودِ نورانی کُرسی کے انوار اور عرش کی شعاعوں کے انضمام پر مشتمل ہے یہ بھی عالمِ باقی میں داخل ہیں۔ ملائکہ کی ایک اور قسم اہلِ باطن کو مکشوف ہوئی ہے جن کا وجود آثارِ نفسِ فلکی اور انوارِ کُرسی کے اجتماع سے مُرکب ہے، اُن میں بلند و پست مراتب کا فرق پایا جاتا ہے۔

بعض فرشتوں کا وجود نور و ظلمت کے اجتماع سے ہے، ان میں بعض کے وجود میں اثرِ نور اثرِ ظلمت پر غالب ہے اور بعض کی خلقت میں اثرِ ظلمت اثرِ نور سے زیادہ ہے۔

بعض فرشتوں کی تخلیق برف و آتش سے ہے ان کو ملائکہ عنصری کہتے ہیں۔

رجال الغیب رجال الغیب دو قسم ہیں، ایک تو اوتاد الارض ہیں یہ اپنے مقام سے نہیں نکلتے مگر حق تعالیٰ نے اُن کو ایسی قدرت و قوت بخشی ہے کہ اپنے مقام پر ہی ساری دُنیا کی سیر کرتے ہیں اور شیاطین کو ہر طرف سے گھیرتے اور بھگاتے رہتے ہیں، اُن کے دو گروہ ہیں ایک گروہ والے افراد کہلاتے ہیں اور دوسرے گروہ والے اخیار۔

افراد تو وہ ہیں جو مقتضیاتِ جسمانیہ سے خارج ہو کر سراپا رُوحِ منور

بصورتِ جسم ہیں اُن کا قیام قطب شمالی میں ہے بعض اولیاء اللہ اپنی روحانی سیر میں اُن تک پہنچتے ہیں اور اُن سے فیوض و برکات حاصل کرتے ہیں۔

اخیار وہ ہیں جو اپنے مقام سے تو نہیں نکلتے مگر عالمِ احساس میں کبھی کبھی اہلِ باطن پر ظاہر ہوتے ہیں حضرت خواجہ خضر بھی اسی گروہ میں ہیں۔

رجال الغیب کی دوسری قسم رجال البسابس ہیں، یہ سمندروں اور زمین کے کناروں پر رہتے ہیں بعض آدمیوں کو ظاہر ہوجاتے ہیں باتیں کرتے ہیں اور پھر غائب ہوجاتے ہیں یہ حضرات اپنے مقام سے نکلتے ہیں دُنیا میں پھرتے ہیں اور چشم زدن میں اپنی جگہ پہنچ جاتے ہیں بعض اہل اللہ اپنی سیر میں انکی زیارت سے مشرف ہوتے ہیں۔

اقسام جنہ جن چار قسم ہیں، ایک عنصریوں، دوسرے ناریوں، تیسرے ہوائیوں، چوتھے ترابیون۔ عنصریون سب قسموں سے زیادہ قوی ہیں اور ملائکہ عنصریون سے اُنکی مناسبت قوی ہے۔

سب جنوں کی خلقت نارِ سموم سے ہے، ترابیون سب سے کمزور ہیں چونکہ نارِ سموم عنصرِ تراب کی طرف راجع ہوگئی ہے اسلئے یہ ترابیون کہلاتے ہیں، زمین کے نیچے اوپر اور اندر رہتے ہیں۔

ہوائیون میں نارِ سموم عنصرِ ہوا کی طرف راجع ہوگئی ہے اسلئے یہ ہوائیون کہلاتے ہیں، زمین کے گرد ہوا میں رہتے ہیں زمین پر اور اس کے نیچے بھی آتے جاتے ہیں کثرت میں ترابیون سے زیادہ ہیں۔

ناریون بالکل نارِ سموم ہیں، قوی الاحراق اور شدید الالتہاب ہیں قطب جنوبی

میں رہتے ہیں زمین کے گرد اور نیچے اوپر پھرتے ہیں۔

عنصروں پر بساطت غالب ہے اور سب سے قوی ہیں شیطان بھی عنصروں میں سے ہے کل شیاطین ابلیس کی اولاد و ذریات سے ہیں ان میں سے بعض ایسے ہیں جن پر طبیعتِ ناریہ غالب ہوتی ہے وہ جنّات میں پھیل جاتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جن پر طبیعتِ نباتیہ حیوانیہ غالب ہوتی ہے وہ انسانوں میں پھیل جاتے ہیں، ان دونوں قسم کا ذکر حق تعالیٰ نے فرمایا ہے "شیاطین الانس والجن"

تخلیق آدم یہ کرۂ زمین موالیدِ ثلثہ کے رہنے اور بسنے کی جگہ ہے جنکی خلقت وآفرینش عناصرِ اربعہ ہے، لیکن جمادات کے اجسام میں جزوِ خاکی کا اثر زیادہ ہے نباتات میں جزوِ آب غالب ہے اور حیوانات میں چاروں عناصر کے اثرات جمادات و نباتات کے بہ نسبت اعتدال سے نزدیک تر ہیں۔ درندوں میں جزوِ آتش کا اثر غلبہ رکھتا ہے، اور دوسرے چوپایوں اور پرندوں میں درندہ حیوانات کے بہ نسبت جزوِ خاکی و ہوائی کے اثرات زیادہ اور غالب تر ہیں، تمام حیوانات میں نسبتاً انسان کے اندر چاروں عناصر کے اثرات معتدل ترین ہیں۔

اگرچہ بنی آدم کے اجسام میں اکثر یہ چاروں اجزاءِ مخالف قدرتِ قادر سے موافق ہوجاتے ہیں، لیکن بعض حالات میں ان عناصر کا کوئی ایک جزو غالب ہوجاتا ہے اور وہ بیچارہ اُس وقت اُس کے اثر کے اقتضا سے اسی طرح کے افعال و اعمال کرنے لگتا ہے اور مجبوراً اُس جانب مائل ہوجاتا ہے۔

اولِ تخلیق میں جب آدم ابوالبشر کا جسمِ مبارک عناصرِ اربعہ سے بنایا تو

جزوِ خاکی سے ابتدا کیگئی، اس لئے اُن کی نسبت اس عنصر کی جانب کی جاتی ہے اس کے بعد اُس میں دوسرے تینوں عناصر کی مداخلت و اثر بھی شامل کر کے اُسے "حیاتِ حیوانی" عطا کی، اور اُس سے ان کی "رُوحِ انسانی" کو تعلق و ارتباط مرحمت فرمایا، پھر بقولِ علماءِ ظاہر اُن کے بائیں پہلو سے اُنکی "شریکِ حیات" کو نمودار کیا۔

لیکن علماءِ ظاہر نے اپنے اس قول کی قباحت پر غور نہیں کیا کہ اس تقریر سے ان دونوں کے درمیان والد و متولد کی نسبت قائم ہوتی ہے، علاوہ ازیں مرد کو "بچہ کش عورت" سمجھا ہے اور اس مرد کو دوسری عورتوں سے صرف اس قدر ممتاز کیا ہے کہ چونکہ پیدا ہونے کا راستہ نہ تھا اس لئے پہلو چیر کر بچہ کو پہلو سے نکالا، وہ لوگ اپنے علم و ادراک کو کمالِ معرفت سمجھے ہوئے ہیں۔

بعض لوگوں نے اس قباحت کو دیکھتے ہوئے یوں روایت کیا ہے کہ "حوا" کا جسم آدمؑ کے بدن کے میل سے تیار کیا ہے، نہ یہ کہ انھیں آدمؑ کے بدن میں سے نکالا ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ جس طرح خالقِ مختار نے اول مرتبہ تمام حیوانات و اشجار کو "جوڑے" کے ساتھ پیدا کیا اور اُس کے بعد اُن کے نطفہ اور تخم سے جوق جوق حیوانات اور لاتعداد اشجار کو نمودار کیا، اسی طرح اول مرتبہ جب آدمؑ کو آب و گِل سے صورت آشنا کر کے اُسے ترکیبِ مناسب عطا فرمائی تو اُن کی زوجہ کے جسم کو بھی آب و گِل سے بنا کر اور اُن میں "رُوح" پھونک کر زندہ کیا، نہ یہ کہ اُن کا بدن آدمؑ کے پہلو سے برآمد ہوا۔

یہ روایت کہ "حوا کی پیدائش آدمؑ کے پہلوئے چپ سے ہے" یہودیوں کا تخیل ہے قرآنِ حکیم میں اس کا کوئی اشارہ نہیں ہے۔ خلق منہا زوجہا کی ضمیر نفسِ واحدہ کی طرف ہے نہ کہ جسمِ آدمؑ کی طرف، جس طرح نفس واحدہ سے آدمؑ خلق ہوئے اسی طرح نفس واحدہ سے حوّا خلق ہوئیں۔ اور پھر ان سے سلسلۂ توالد وتناسل جاری ہوا۔

"اس دُنیائے فانی میں آنے کا حال معلوم ہونے کے بعد عالمِ آخرت میں جانے کا حال سمجھنا چاہیئے۔

جب مسلمان وفات پاتا ہے اور اُس کا جسمِ مطہر خاک میں رکھا جاتا ہے، وہ اپنے مقام سے ترقی و ارتقاع حاصل کرتا ہے۔

اس عروج ونزول اور آمد و رفت کی دلیل یہ ہے کہ جب سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو شبِ معراج میں ترقی کرائی گئی تو آپ کو اس قریب کی راہ سے لے گئے، یعنی زمینِ مکہ سے بیت المقدس تک پہنچا کر جو انبیار سابق کی سجدہ گاہ تھی، زمین کی سیر کرائی گئی۔

"سُبحان الذی اسریٰ بعبدہٖ لیلاً من المسجد الحرام الی مسجد الاقصیٰ الذی بارکنا حولہٗ لنریہ من اٰیاتنا، انہ ھو السمیع البصیر۔"

یہ نہیں فرمایا کہ "من المسجد الحرام الی السماء" کیونکہ اس میں اُس کی آیاتِ قدرت بالتفصیل نہیں دیکھی جاسکتی تھیں، اور اس عالمِ سفلی اور تمام ارضی ہوائی وناری مخلوقات کا تماشا آپ کی نظرِ مبارک سے نہیں گذر سکتا تھا، حالانکہ اُس سمیع وبصیر کو یہ مدِ نظر تھا کہ آپ کو اپنی تمام آیات دکھلادے اور اپنا تمام

کلامِ جامع و غامض آپ کو سُنا دے۔

المختصر آپ کو بیت اللہ سے گذر کر بیت المقدس پہنچایا اور اُس مقام کے حقائق و آیات جو کعبۂ ابراہیمی سے نسبتاً مجازی ارتفاعِ مکانی رکھتا ہے، سمجھا کر چشمِ ظاہری و باطنی سے مشاہدہ کرادیا۔

غرضکہ جب وہ شہسوار کرۂ زمین کو پیچھے چھوڑ کر میدانِ آب میں، وہاں سے کرۂ باد میں اور وہاں سے کرۂ آتش میں پہنچا اور وہاں برکتِ قدوم سے اپنے متبعین کے لئے راستہ صاف و پاک کر کے ہفت افلاک کو طے کیا، اور فلکِ ثوابت کو بھی پسِ پشت چھوڑا، وہاں سے مقام کرُسی تک اور پھر مرتبہ عرش تک جو تختِ ملکی تھا، عروج کر کے شنیدنی کو سُنا اور نادیدنی کو دیکھا، پھر اسی طرح نزول فرما کر دوسری مرتبہ زمینِ بیت المقدس پر پہنچے اور وہاں کے قافلوں اور مسافروں کی خبر اپنے اصحاب کو سُنائی، اور جنت و دوزخ کی حقیقت و کیفیت سمجھا کر نزولِ اتم کے مرتبہ میں (جس سے پایاں تر اور آخر تر تمام خدائی میں کوئی مرتبہ نہ تھا) پہنچے، اور دائرۂ پرکار کے نقطۂ آخری کی طرح اپنا عروج و نزول ختم کر کے مخلوقاتِ علوی وسفلی کو اپنے تصرف میں لائے۔ سہ

ابتدأ و انتہا کا اک طلسمی دور ہے ورنہ انجامِ خطِ پرکار ہے آغاز پر

جسطرح روحِ انسانی مقامِ ارواح و عالمِ علوی سے نزول کرا کے نفوسِ افلاک وجواہر انجم کے درمیان لائے اور پھر وہاں سے نور کی طرح نکالکر کرۂ ناری و ہوائی اور کرۂ آبی و خاکی میں پہنچا کر اُس کے لئے اجتماعِ عناصر سے ایک جسم تیار کیا اور اُس شئے لطیف کو اُس جسمِ کثیف سے تعلق عطا فرمایا، اسی طرح آخرِ کار

اُس کو اِس جسم بے اختیار سے جُدا کر کے اُسی راہ سے لاکر ترقی کرائیں گے، اور مستقر اصلی تک پہنچا دیں گے، اور اُس مکان کو اُس کے اعمال و ایمان کے مطابق جنت کر دیں گے، کفار و مشرکین اور ملحدین و منکرین کو کفر و معصیت کے سبب سے کرہ ناری تک پہنچا کر اُس مقام کو اُن کے لئے دوزخ بنا دیں گے۔

دستور العمل

یقینی طور پر ذاتِ الٰہی کو تمام کمالات کے ساتھ متصف اور تمام شبہات نقص و زوال سے منزہ سمجھنا چاہیئے، اسلام نے ہستیِ باری تعالیٰ کا ایسا اعتقاد قائم کیا ہے جس میں شرک جلی و خفی کا شائبہ تک نہیں، جبتک توحید سے مشرف نہ ہوں عقوباتِ اُخرویہ سے نجات ممکن نہیں اور تعلقاتِ دُنیاوی سے بھی رہائی نصیب نہیں ہوتی، توحید عینِ ایمان ہے۔

خدا ایک ہے، اُسکی الوہیت میں کوئی کسی طرح شریک نہیں، جس طرح وہ اپنی ذات میں یگانہ ہے اسی طرح اپنی صفات میں بھی یکتا ہے، صرف وہی مستحق عبادت ہے کسی اور کو یہ حق حاصل نہیں۔ موجود بالذات صرف وہی ہے اور تمام موجودات کو اُس نے خلعتِ وجود عطا فرمایا ہے، جس کو چاہتا ہے موجود کرتا ہے جس کو چاہتا ہے معدوم کر دیتا ہے۔

خداشناسی، ذاتِ باری کو وحدہٗ لاشریک لہٗ یقین کرنے سے عبارت ہے خداشناسی یہ نہیں ہے کہ وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود کا اثبات کیا جائے یا مسائل و مباحثِ تصوف کو ذہن میں محفوظ رکھا جائے اور تمام

موجوداتِ کونیہ میں مفہوم وجود کے معنیٰ واحد کا شمول دریافت کیا جائے۔

حضرت خاتم الرسالت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہستیِ مبارک مخلوق اور خالق کے درمیان واسطہ و وسیلہ ہے اور جناب سرورِ کائنات علیہ التحیۃ والصلوات کی نبوت پر ایمان لائے بغیر نجاتِ اُخروی حاصل نہیں ہوسکتی ہے آپ برگزیدہ بندہ اور تمام مخلوقات میں اشرف و افضل ہیں۔

یہ دُنیا دارالعمل ہے، اسلئے جہاں تک ہوسکے اتباع ختم المرسلین کے ساتھ مجاہدات و ریاضات اور کارِ خیر میں مصروف رہنا چاہیئے عمرِ عزیز اور قیمتی وقت بیکار و ضائع نہیں کرنا چاہیئے۔

اعتقادیات، کارہائے عبادات و ریاضات، اور اعمال و اشغال میں ہمیشہ وہی طریق اختیار کرنا چاہیئے جو مستند و متحقق ہو۔ ہمارے طریقہ کے معمولات میں سے کچھ یہاں لکھے جاتے ہیں زیادہ ذوق ہو تو ہماری دوسری کتابوں میں دیکھو، ایک صادق العقیدہ مومن کیلئے یہ بھی کافی ہیں۔

معمولات

ہمیشہ پچھلی رات سے اُٹھیں اور عباداتِ بدنی و نفسی اور ریاضات جسدی و روحانی میں مشغول رہیں، اور نمازِ تہجّد کو طویل قرأت کے ساتھ اپنے اوپر واجب سمجھیں جس رات اس نعمت و دولت سے محروم رہیں سمجھلیں کہ بارگاہ ایزدی میں قبولیت حاصل نہیں ہوئی، اور تمام دن شرمندگی سے زیرِ بار رکہ استغفار و ندامت سے اُس کا تدارک کریں، بہت سونا، اور بہت کھانا دُنیا و آخرت کے معاملات میں مضرتوں کا باعث ہے اسلئے ان دونوں کاموں میں آہستہ آہستہ کمی کرنے کی عادت ڈالنا چاہیئے اور ہمیشہ

پورے التزام کے ساتھ پنجگانہ نماز وقتِ اوسط میں جماعت کے ساتھ ادا کرتے رہیں کیونکہ اگر جماعت میں سے ایک شخص کی نماز بھی مقبول ہو جاتی ہے تو خدائے بزرگ و برتر دوسروں کی نمازوں کو بھی اُسکی برکت سے مقبول فرما لیتا ہے۔

مراقبات کے اوقات میں اور ذکر و فکر میں وہم و خیال باطن کو پریشان و پُر ملال کر دیتا ہے اسلئے چاہیئے کہ اللہ کا نقش مبارک اپنے سینہ و دل پر عقل کی نوکِ قلم سے مرتسم و منقش کر کے چشمِ خیال کو بھی چشمِ ظاہر کی طرح بند کر لیں اور بقدرِ استطاعت اپنے ظاہر و باطن کو اپنے رب کی جانب کامل طور پر رجوع کر کے شب و روز کے اوقات کو عبادت و ریاضت اور ذکر و فکر سے آباد و معمور رکھیں اور ہمیشہ خوش و خُرّم رہیں، دُور از کار اندیشوں اور ناممکن خیالات سے اپنے باطن کو حیران و پریشان اور اپنے ظاہر کو معطل و بیکار نہ کریں، کیونکہ اس آفت و بلا میں اکثر سالک پھنسکر رہ گئے ہیں۔

چھ کلمے یعنی کلمۂ ردِّ کفر، کلمۂ استغفار، کلمۂ شہادت، کلمۂ تمجید، کلمۂ تحمید اور کلمۂ طیبہ یا کلمۂ توحید ہیں، مسلمانوں کے جسم و جاں کیلئے حرز و تعویذ ہیں کہ شش جہت سے بلا و آفت کو اُس تک نہیں پہنچنے دیتے، نیز شش جہت سے نور و ہدایت اُن کے توسط سے اُس تک پہنچتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد "اوتیت جوامع الکلم" حقیقت میں اُنھیں کلماتِ متبرکہ جامعہ سے متعلق ہے اگرچہ آپکی ہر ایک حدیثِ شریف جامعِ خیر و برکت ہے، اور ہر ایک اُس کی جامعیت کی ماہیت سے کہاں واقف ہو سکتا ہے۔

ساتواں کلمہ درود ہے، اسلئے چاہیئے کہ اپنے وقت و حال کا ملاحظہ

معائنہ کر کے جس کلمہ کو اس کے مناسب پائیں اس میں زیادہ مشغول رہیں تاکہ اُسکی برکات و فائدہ کو جلد تر مشاہدہ کریں، نیز جو حاجت و مطلب رکھتے ہوں چاہیئے کہ خدا کے اسمارِ حسنیٰ کا ہر صبح و شام وِرد کریں جس نام کو اپنے کام اور مقصد کے پورا پورا مناسب پائیں اوّل و آخر درود پڑھ کر اُس اسم کے وسیلہ سے مناجات میں مشغول ہوں، خدا کے فضل سے جلد کامیاب ہونگے، اگر ان اسمارِ حسنیٰ کا وِرد نہیں کرتے ہیں ہرگز اس کام کے عامل نہیں ہونگے، چھ کلموں اور تسبیح فاطمہ کی حقیقتِ حال یہی ہے بلکہ تمام آیاتِ قرآنِ مجید کی بھی یہی کیفیت ہے کہ وِرد کے سبب سے اور قوتِ ایمان و یقین کے باعث اُس کے آثار مومنوں اور مسلمانوں پر ظاہر ہوتے ہیں، ضروری ہے کہ اپنے تمام اذکار و عبادات کو اسماءِ حسنیٰ، کلماتِ ستہ، درودِ شریف، تسبیح فاطمہ، تلاوتِ قرآنِ مجید، ادائے نمازِ پنجگانہ باجماعت اور طویل قرأت کے ساتھ تہجد کی نماز میں جو تمام عبادات کی جامع ہے منحصر سمجھیں، اور فرائض کے بعد نمازِ تہجّد کے سوا، جو طولِ قرأت حضورِ قلب، اطمینانِ خاطر اور عجز و الحاح کے ساتھ ہو کسی نفل کے مرتبہ کو باطن کی آرائش اور خدا کے ساتھ نسبت پیدا ہونے کا ذریعہ نہ سمجھیں، تفکرات و مراقبات کے معاملات میں جو مراتبِ انفس و آفاق کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں اُن میں کسی فکر و مراقبہ کو اپنے نفس کی فکر اور صفاتِ حمیدہ و ذمیمہ اور اُس کے خطرات و نیّات سے زیادہ سودمند نہ سمجھیں، اور مراتبِ آفاق میں کوئی امر مشاہدہ و مطالعۂ توحید سے زیادہ فائق نہیں پایا جائے گا، تمام کاموں اور معاملات میں کسی امر اور کسی کام کو حصولِ رضامندی کے خیال سے زیادہ نفع مند نہیں

سمجھیں گے، اور سلوک میں کوئی راستہ اپنے اختیارات کی نفی کرنے سے زیادہ قریب محسوس نہیں ہوگا۔

ضروری ہے کہ ورزش اور جسمانی محنت کو بھی اپنے لئے لازمی کرلیں تاکہ سُست، کاہل اور از کار رفتہ نہ رہیں، طاقت و فرصت کے موافق وقت مقرر کرلیں، بہترین ورزش چہل قدمی، تیز رفتاری اور گھوڑے کی سواری ہے، اور دوسرے جو مناسب کام ہوں اُنھیں اختیار کریں۔

سالک کے لئے صحتِ جسمانی بہت ضروری ہے کیونکہ اس کے بغیر نہ دُنیا کا کام سرانجام پاسکتا ہے نہ آخرت کا کوئی کام ہوسکتا ہے، صحت و تندرستی کے لئے کم کھانا، کم سونا اور سانس کی حفاظت کرنا نہایت مفید ہے، روزانہ تازہ پانی سے غسل بہت نافع ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اُمتیوں اور متبعین سے فرمایا ہے کہ اپنے پیٹ کو تین حصّوں میں تقسیم کرنا چاہیئے، ایک طعام کا، ایک پانی کا اور ایک سانس کا، اس ارشادِ فیض بُنیاد سے کم کھانے کے حکم کے علاوہ صریحاً سانس قائم کرنے کے عمل کا حکم نکلتا ہے، کیونکہ صحت و تندرستی کے لئے بہت نافع ہے، دوسرے مقامات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤمنین و مسلمین کو بہت تاکید و مبالغہ کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیا ہے، حدیثِ شریف میں ہے کہ مسواک ۷۰ مہلک امراض کی دوا ہے، حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسواک میں اتنا مبالغہ فرماتے تھے کہ آپ کے گلوئے مبارک سے عق عق کی آواز نکلنے لگتی تھی، اس طرح

بلغم کا بہت اخراج ہوتا ہے اور سینہ و دماغ صاف رہتا ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس طرح عادت ڈال لیں، اور مسواک کو دانتوں پر بہت نہ پھیریں کیونکہ اس سے بہت نقصان ہوتا ہے جب اندرونی آلائش صاف ہو جائے گی تو دانت اور منہ خود بخود پاک وصاف ہو جائیں گے، نماز، تلاوتِ قرآن، تسبیحات و اوراد اور اذکار و اشغال کے وقت سانس کو اندر کی جانب کھینچے رکھیں بے ضرورت باہر نہ نکلنے دیں کیونکہ اس سے بہت سے بدنی اور روحی فوائد حاصل ہوں گے اور ہرگز جسم میں سستی و کاہلی نہیں رہے گی، اور خطرات اس کے اوقات کو خراب نہیں کرینگے، جب اس التزام کے ساتھ پڑھے ہوئے الفاظ کے معانی کی طرف متوجہ ہوگا، حضورِ قلب، جمعیتِ خاطر اور مسرت پیدا ہوگی، اوقاتِ عبادت کے علاوہ بھی اپنی سانس کو ضائع نہیں کرنا چاہیئے بلکہ یادِ حق میں مصروف رہ کر سانس کو اندرونی جانب کھینچے رکھیں اور بے ضرورت باہر نہ نکالیں، لیکن اس طرح کہ سینہ کو تنگ نہ کریں، بہترین اور مناسب طریقہ یہ ہے کہ جس طرح سونگھتے ہیں اس طرح سانس کو وقتاً فوقتاً دونوں نتھنوں سے اندر کھینچیں، ہر بار کسی قدر چھوڑ دیں تاکہ دم نہ گھٹنے لگے، اس طرح اُس کے فوائد جلدی حاصل ہوں گے اور جس کی شدت و محنت بھی نمایاں نہ ہوگی، اِس عمل سے صحتِ دوامی حاصل ہوتی ہے، بیٹھنے کیلئے دو زانو نشست زیادہ بہتر ہے، وقتاً فوقتاً ایک ایک پاؤں پر بیٹھے، مگر سیدھی رکھے تاکہ سستی و کاہلی پیدا نہ ہو۔

سالک کو یہ بھی چاہیئے کہ دن رات میں جریانِ دمِ آفتاب و ماہتاب کی مراعات کرے کہ اُس کے ذریعہ سے میزانِ طبیعت اس شخص کے ہاتھ میں

رہتی ہے اور مزاج کی گرمی سردی جلد معلوم ہوجاتی ہے، اگر مزاج میں گرمی پائے تو چاہیئے کہ دانتوں کو بھینچ کر سانس کو منھ کے راستے سے اندر کھینچے کہ اس طریقہ سے بدن میں سردی پیدا ہوگی، جس طرح دمِ آفتاب سے گرمی اور دمِ ماہتاب سے اعتدال حاصل ہوتا ہے، یہ بھی چاہیئے کہ کھانا کھانے، نہانے اور کارہائے شریف کے وقت دمِ آفتاب کو جاری رکھے، اگر کوئی شخص محافظتِ دم کما حقہٗ کرتا ہے تو اُس میں عجیب و غریب چیزیں پیدا ہوجاتی ہیں جو بیان نہیں کی جاسکتیں۔

امراضِ باطنی جس طرح ظاہری صحت و مرض ہے اُسی طرح باطنی صحت و مرض بھی ہوتا ہے اور قلبِ سقیم و قلبِ سلیم دونوں کا وجود پایا جاتا ہے اس مرض میں کفار و فجار گرفتار ہوتے ہیں (فی قلوبھم مرضٌ فزادھم اللّٰہ مرضا) مؤمنین اور صلحا صحیح و سالم ہوتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے" الا من اتی اللّٰہ بقلب سلیم"۔ اصل حقیقت میں تمام آدمی حالتِ صحت پر پیدا ہوتے ہیں جیسا کہ ارشاد ہے "کل مولود یولد علی فطرت الاسلام"۔ اس کے بعد مختلف اسباب سے ان کو بہت سے امراض مثلاً کفر و نفاق اور سوءِ اخلاق لاحق ہوجاتے ہیں، بعض کو ہلاک کر دیتے ہیں اور بعض کو جن کے لئے شفا مقدّر ہے صحت حاصل ہوجاتی ہے، انبیاء و اولیاء جو اطباءِ الٰہیہ ہیں بندگانِ الٰہی کے حفظِ صحت میں کوشش کرتے ہیں اور محض لوجہ اللہ ان کو علاج سکھلاتے ہیں اور امراض سے آگاہ کرتے ہیں، بغیر معاوضہ طلب کئے ہوئے اُس کے علاج میں مشغول ہوجاتے ہیں "قل اسئلکم علیہ من اجرٍ اِن اجریَ الا علیٰ رب العالمین"۔

جس طرح جسمانی امراض دو قسم کے ہیں ایک مادّی جو اخلاط کی کمیت و کیفیت بدل جانے کے سبب سے پیدا ہو جاتے ہیں، مثلاً مادی بخار، دوسرے سادہ جو کسی امرِ خارجی کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً وہ حرارت جو حرکت کی زیادتی یا دُھوپ میں بیٹھنے کی وجہ سے عارضی طور پر لاحق ہو جاتی ہے، اسی طرح امراضِ قلبی بھی دو قسم پر ہیں، ایک نفسی جو اخلاقِ ذمیمہ کی اصلِ خلقت میں موجود ہوتے ہیں مثلاً سرد مزاجوں میں بیوقوفی اور خشک مزاجوں میں بُخل، دوسرے عارضی کہ صحبتِ بد اور افعالِ ناشائستہ میں بہ کثرت مشغول رہنے کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں۔

اسلئے اُن اخلاقِ نفسی کی تہذیب نہایت کوشش کے بعد کسی قدر ممکن ہے اور بالکل رفع ہو جانا محال ہے "لا تبدیل لخلق اللہ"۔ اسی قدر ہو سکتا ہے کہ ظاہری مرض میں تخفیف ہو جائے اور وہ زیادتی نہ اختیار کرے اور ہلاک نہ کرے اور اس کے مواقع تبدیل ہو جائیں، مثلاً اگر کوئی شخص بُخلِ نفسی رکھتا ہے اور مال کو بخل کی وجہ سے جمع کرتا ہے جب وہ تہذیب یافتہ ہو جائیگا تو مال کو نیتِ خیر سے جمع کریگا، تاکہ مسرفین میں داخل نہ ہو، اور کسی قدر بے تکلف خدا کی راہ میں بھی صرف کرے گا، یعنی زکوٰۃ حکمِ شرع کے مطابق ادا کرے گا، صدقات دیگا، اور حقوق کو بھی کچھ ادا کرے گا، اگر اصلِ خلقت میں مسرف ہے تو مہذب ہو کر ایثار کی نیت سے خرچ کرے گا اور جو کچھ رکھتا ہو گا اُسے خدا کی راہ میں صرف کر دے گا، علیٰ ھذا القیاس اُس کے تمام خلقی اوصاف صورتِ تغیر پا کر اپنے مصرف کے مواقع تبدیل کر لیتے ہیں اور حقیقتاً اپنی اصلیت پر رہتے ہیں، لیکن یہ بھی

کافی ہے۔

تہذیبِ اخلاق عارضی تھوڑی سی کوشش سے حاصل ہوجاتی ہے لیکن اسی طرح جلد زائل بھی ہوجاتی ہے، نامناسب عادات اور ناشائستہ صحبتوں کے ترک کرنے میں کسی قدر مجاہدہ کی ضرورت ہے اور تھوڑی سی جدوجہد کے بعد تنبہ حاصل ہوجاتا ہے۔

ظاہری اخلاطِ اربعہ کی طرح باطن میں بھی چار معنوی خلط ہیں، اوّل علم، یہ خلط تمام اخلاط سے مرکب اور اُن میں بہترین ہے اور رُوحِ انسان کے مناسب ہی خون کی طرح جو گرم تر ہے اور روحِ حیوانی کا مزاج رکھتا ہے۔

دوسرے غضب جو نفسِ سبعی کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے، صفرا کی طرح جو گرم و خشک ہے اور امراضِ حادہ کا موجب ہے۔

تیسرے شہوت جو بہیمہ کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے، بلغم کی طرح سرد و تر ہے اور امراضِ باردہ کا موجب ہے۔

چوتھے وہم جو نفسِ شیطانی سے مناسبت رکھتا ہے، سودا کی طرح سرد و خشک ہے اور امراضِ وسواسی کا سرچشمہ ہے۔

ہر انسان میں ان چاروں اخلاطِ معنوی کا ہونا اسی طرح ضروری ہے جس طرح اخلاطِ اربعہ کا اجسام میں ہونا لازمی ہے کہ بغیر اُس کے حیاتِ دُنیوی کی کوئی صورت خیال میں نہیں آتی، اسلئے ان میں سے کسی ایک کے قطعاً زائل کردینے کا خیال محض غلطی اور نادانی پر مبنی ہوگا اور کمیت و کیفیت میں لوازمِ بشریہ کے مطلقاً زوال کا قصد مع اُس کے آثار و علامات کے جہلِ محض اور ناواقفیت

پر مبنی ہوگا، مثلاً قوتِ عقلیہ کے ساتھ اعتدالِ طبعی کے موافق مادۂ وہمیہ کی شرکت لازمی وضروری ہے، کیونکہ اگر قوتِ وہمیہ بالکل زائل ہوجائے تو دُنیا و آخرت کا مفاد غیر ممکن ہے، اور انسان کے ہلاکتِ ابدیہ میں پڑجانے کا اندیشہ ہے قوتِ وہم کی زیادتی اور اُس کے حدِ طبعی سے تجاوز سے حُبِ دُنیا پیدا ہوجاتی ہے اور قدرِ طبعی کے مطابق قوتِ وہم کے اعتدال سے حُبِ آخرت رونما ہوتی ہے، وہم کا بالکل زوال اس لئے محال ہے کہ حکیمِ مطلق نے اس قوت کو بھی اپنی حکمتِ بالغہ سے انسان میں پیدا کیا ہے اور "فعل الحکیم لا یخلوا عن الحکمۃ"۔ "وھوالعلیم الحکیم"۔ علیٰ ہٰذا القیاس قوتِ غضبیہ وشہویہ و علمیہ کا بھی یہی حال ہے۔

ان اخلاط کا حدِ طبعی پر ہونا طبیعتِ صلاحیت کو تقویت دیتا ہے اور حیاتِ سعادت کا موجب ہے، ان کی کمیت میں افراط و تفریط یا کیفیت میں تغیر، مرض اور فسق کا موجب اور موت و ہلاکت کا سبب ہے، مثلاً قوتِ علم کے حدِ اعتدال کے ساتھ ہونے سے دریافتِ صحیح، ادراکِ حقیقت کما حقہٗ، ایمان و اطمینان مشاہدۂ الٰہی، نسبت مع اللہ، امرِ حق پر اعتقادِ جازم، حقیقتِ شریعت تک رسائی اور دوسرے کمالات جو قوتِ علمیہ سے متعلق ہیں حاصل ہوتے ہیں، اُسکی افراط سے (جو عیب ہے) امورِ لاطائل کے دریافت کی خواہش، مقدماتِ باطل کی ترتیب، ایسے امور میں غور کرنا جن کے ادراک سے عقلِ انسانی عاجز ہے اور دوسرے زائد اور مضر امور مترتب ہوتے ہیں، اُسکی تفریط سے (جو نقص ہے اور حماقت کہی جاتی ہے) دریافتِ حقیقت سے

محرومی، کفر و بے اطمینانی، عقائدِ باطلہ، شریعت سے انحراف اور دوسرے امور جو حماقت کیلئے لازم ہیں نصیب ہوتے ہیں، کیفیتِ علمیہ میں تغیر کی وجہ سے مجالس و اوقات کے اختلاف کے سبب اختلافاتِ عقیدہ، تردد و تذبذب، کبھی منکر ہونا کبھی مقر ہونا اور سمجھے ہوئے اور بے سمجھے ہوئے امور کی یکسانی رونما ہوتی ہے۔

قوتِ غضبیہ کے اعتدال سے حمیت و غیرت، شجاعت و ہمت وغیرہ صفاتِ حمیدہ جو استقامت و استغنا سے متعلق ہیں پیدا ہوتی ہیں، اُس کی افراط سے (جو تہوّر ہے) زود رنجی و تکبر، غرور و سرتابی اور خودسری وغیرہ ایسے امور پیدا ہو جاتے ہیں جو شدتِ غضب سے متعلق ہیں، اس کی تفریط سے (جو جُبن ہے) بیدینی، بے عزتی، بُزدلی اور دوسرے امور جو جُبن سے متعلق ہیں رونما ہوتے ہیں، اُسکی کیفیت میں تغیر سے تلون مزاجی و بے ثباتی، خواہشاتِ نفسانی کا غلام ہونا، طبیعت کی اتباع اور جسمانی عیش و آرام وغیرہ لذاتِ حسّیہ کی تبعیت واقع ہوتی ہے۔

قوتِ شہوت کے اعتدال سے عفت و قناعت، تحمل و بُردباری، حیا و مروت اور اُن کے مثل وہ اوصاف جو اس قوت کے اعتدال سے متعلق ہیں پیدا ہوتے ہیں، اُسکی افراط سے فسق و حرص، بے صبری، بے حیائی، بے مُروتی اور اُن کے مثل وہ امور جو اُس قوت کی افراط سے متعلق ہیں رونما ہوتے ہیں، اُسکی تفریط سے بے عشقی، بے محبتی، بے اُنسی، بد مذاقی، بے شوقی اور بیکاری وغیرہ وہ امور جو اس قوت کی تفریط سے متعلق ہیں پیدا ہوتے

ہیں، اس قوت کی کیفیت میں تغیر سے بوالہوسی، غیر ضروری ظاہر آرائی، ہرزہ سرائی، اور اس قوت کے تغیر کے متعلقہ دوسرے امور ظاہر ہوتے ہیں۔

قوتِ وہم کے اعتدال سے بے خوفی و بے غمی، ماسوا سے بے تعلقی، خوفِ الٰہی، حق کے ساتھ تعلقِ قوی اور دوسرے کمالات جو اُس قوت کے اعتدال سے متعلق ہیں، رونما ہوتے ہیں، اسکی افراط سے گرفتاریِ دُنیا، تنگدستی کا خوف فقر و فاقہ کی حالت سے ڈرنا اور اسی قسم کے دوسرے امور جو اس قوت کی افراط سے متعلق ہیں پیدا ہوتے ہیں، اُسکی تفریط سے عذابِ آخرت سے بے خوف ہونا، خدا و رسول سے نہ ڈرنا، ملحدانہ زندگی بسر کرنا، انجامِ کار پر نظر نہ ڈالنا اور دوسرے امور جو اس قوت کی تفریط سے متعلق ہیں ظاہر ہوتے ہیں، اس کی کیفیت میں تغیر کی وجہ سے وسوسوں کی کثرت، خطراتِ نفس اور توہماتِ فاسد کی زیادتی، امورِ باطلہ کی جانب میلان، تضییعِ اوقات اور ان کے مثل وہ امور جو اس قوت کے تغیر سے متعلق ہیں وجود پذیر ہوتے ہیں۔

غرض تمام خصلتوں میں اصلاح و اعتدال کو ملحوظ رکھنا چاہیئے اور تمام صفات کے فسادات و آفات زائل کرنے پر مستعد رہنا چاہیئے، مریض کی کیفیتِ مزاج دریافت کرنے کیلئے اُس کا قول و فعل قارورہ کے بمنزلہ ہے جس سے اُسکی تمام حقیقتِ باطنی ظاہر ہو جاتی ہے، اُسکی وضع و صحبت چہرہ و بُشرہ کی طرح کہ اس سے بھی حقیقتِ حال دریافت ہوتی ہے ہر شخص کو دیکھکر صحت و مرض کا حکم اُس کے حال کے موافق لگانا چاہیئے۔

اقوال بمنزلۂ قارورہ ہیں کہ رنگِ سخن سے حقیقتِ باطنی سمجھی جاتی ہے۔

افعال بمنزلۂ نبض ہیں کہ ہر شخص کی حقیقت اُسکی حرکات سے ظاہر ہوتی ہے جو شخص کہ آداب شرعیہ میں استقامت رکھتا ہے اُسکی نبض منتظم ہے اور جو شخص کہ تساہل و تغافل اختیار کرتا ہے اُسکی نبض غیر منتظم ہے، جو شخص مستقیم الاحوال ہے اور اوقات معین رکھتا ہے اُسکی نبض بہت قوی ہے اور جو شخص عزم کے ساتھ عمل کرتا ہے اُسکی نبض بہت بلند ہے، جو شخص کبھی سرگرمِ عبادت ہوتا ہے اور کبھی فرائض کو بھی ترک کر دیتا ہے اُس کی نبض "موجی" ہے، اور جو شخص بیکاری کا خوگر ہو گیا ہے اور اُس کا نفس معطل ہو گیا ہے اُسکی نبض دودی اور نملی نبضوں کی قبیل سے ہے اور یہ علامات ردّیہ ہیں کہ ایسے ناکارہ مجہول لوگ حیاتِ سعادت سے فائدہ نہیں اُٹھاتے اور شقاوت میں فنا ہو جاتے ہیں۔

رنگِ سخن جو بمنزلہ قارورہ کے ہے یہ ہے کہ اگر ملحدانہ، انکار آمیز اور مشتبہ باتیں کرتا ہے تو یہ فساد کی علامت ہے جو بمنزلہ خون کے ہے، اور اگر سخت و درشت اور تیز و تند باتیں کرتا ہے تو یہ قوتِ غضبی کے غلبہ کی علامت ہے جو صفرا کے بمنزلہ ہے، اور اگر فحش باتیں زبان پر لاتا ہے اور تمسخر و شوخی اور بیباکی کی جانب مائل ہے اور بیہودہ کلمات مُنھ سے نکالتا ہے تو یہ قوتِ شہوانی کے غلبہ کی علامت ہے جو بمنزلہ بلغم کے ہے، اگر شہوت جماعی نہیں ہوگی تو دوسری شہوات ہوں گی جنکی حقیقت بفحوائے کلام سے معلوم ہوتی ہے اور اگر طولِ امل اور حرصِ دُنیا کی باتیں وردِ زبان رہتی ہیں اور دوسرے وسوسوں اور خطرات میں گرفتار ہے تو یہ قوتِ وہمی کی علامت ہے، جو سودا

کے بمنزلہ ہے۔

علاج | اگر اخلاقِ ذمیمہ میں سے کوئی عادت غالب ہو جائے تو اُس کا علاج ایسے اخلاقِ حمیدہ سے کرنا چاہیئے جو اُس کے ضد ہوں، یعنی حدت کا علاج حلم سے ہلکے پن کا وقار سے، شہوت کا عفت سے، لہو ولعب کا حیا و حجاب سے فریب کا صدق سے، درشتی کا نرمی سے اور اضطرار کا صبر سے کیونکہ ہر مرضِ جسمانی بھی اپنی ضد کے ساتھ علاج کیا جاتا ہے اور صحتِ ظاہری کی حفاظت اُس کے مثل سے کیجاتی ہے اسلئے جب اخلاقِ خاکی غالب آجائیں تو ان کا علاج اخلاقِ آبی سے کرنا چاہیئے مثلاً قسوت کا علاج نرمی سے، بُخل کا علاج عطا سے۔

وہ عبادات و فرائض جن کا بجالانا شرع میں واجب اور فرض ہے جیسے پنجوقتی نماز، اور وِتر اور رمضان المبارک کے روزے وغیرہ، یہ بمنزلہ غذا ہیں کہ نفسِ انسانی ہمیشہ اُن سے تغذیہ حاصل کرتا رہتا اور مراتبِ ترقیات میں نشوونما پاتا رہتا ہے، کبھی اُنھیں نہیں چھوڑنا چاہیئے، جو باتیں شریعت میں حرامِ مطلق ہیں جیسے شرابخواری اور قماربازی وغیرہ بہ سمِ قاتل کی طرح ہیں جو ہر انسان کے لئے مہلک ہیں اور طبیعتِ سعادت کے مخالف ہیں، جو باتیں شرع میں مکروہ ہیں وہ مُنشّیات وغیرہ دوسری مُضر چیزوں کے بمنزلہ ہیں جو ذہن و ذکاوت کو معطل کر دیتی ہیں اور قوتِ ادراک کی تیزی کو نقصان پہنچاتی ہیں، جو چیزیں شریعت میں مباح ہیں وہ میوہ جات اور سبزیوں کے بمنزلہ ہیں کہ بعض وقت فائدہ کرتی ہیں اور بعض وقت نقصان، نفل، مسنون عبادات اور ادعیۂ ماثورہ

غذائے دوائی کی طرح ہیں اور جو اذکار و اشغال کہ آیات و احادیث سے
مستنبط ہیں معتدبہ فائدہ بخشتے ہیں اور اکابرِ دین میں مُروج ہیں یہ مثل دوائے
غذائی کے ہیں جو افعال و اعمال کہ متقدمین و متاخرین بزرگوں نے اختیار کئے
ہیں اور خلافِ شرع نہیں ہیں دوائے مطلق کیطرح ہیں جس میں غذائیت
نہیں ہوتی جیسے اکسیر، نوافل میں نمازِ تہجد خاصیت کے اعتبار سے مقوی باطن
ہے اور نسبت مع اللہ ہے کہ ہر وقت اور ہر مقام میں خواص و عوام میں سے
ہر شخص کیلئے قوتِ مشاہدہ کیلئے مفید اور امراضِ باطنی کی دافع ہے۔

ہدایت حدیث میں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ موسیٰ کے
بعد اُن کی قوم ۷۱ فرقوں میں منقسم ہوگئی، اور عیسیٰ کے بعد اُن کے پیرو ۷۲ فرقوں
میں تقسیم ہوگئے اور میرے بعد میری امت میں ۷۳ گروہ پیدا ہوں گے کہ وہ
سب ایک فرقہ کے سوا ناری ہوں گے ”ستفرق امتی علی ثلث وسبعین
فرقۃٍ اثنان وسبعون منہا ھالکۃٌ وواحدۃ منہا ناجیۃٌ وفی
روایۃٍ کلھم فی النار الا السواد الاعظم“ فرقۂ اہل سنت والجماعت
کہ ہر مُلک میں بہت ہیں اور غلبہ و کثرت کے اعتبار سے سوادِ اعظم کا حکم رکھتے
ہیں اگرچہ اُن میں بہت سے مذاہب اور مجتہد ہیں اور فروعات میں باہم اختلاف
ہے لیکن اصولِ دین کے معاملات میں متفق و متحد ہیں، اُن میں چار حقیقی مذہب
شائع و رائج ہیں جنھیں مجتہدین کے ناموں کی مناسبت سے حنفیہ، شافعیہ
مالکیہ اور حنبلیہ کہتے ہیں مگر حقیقت میں یہ سب محمدی ہیں جنھیں قرآنی اصطلاح
میں مومن و مسلم کہا گیا ہے، ان مجتہدانِ برحق نے فرقۂ ضالہ و گمراہ کی طرح اپنی

جانب سے کوئی چیز پیدا کر کے مذہب میں داخل نہیں کی ہے بلکہ اپنی استعداد کے مطابق آیات و احادیث سے استنباط کر کے اُس پر عمل شروع کیا ہے اسلئے ہر مومن و مسلم کو اُنکی تحقیق و اجتہاد پر اعتقاد کرنا چاہیئے اور چاروں کو اپنا پیشوا و مقتدا تسلیم کر کے ہر ایک کے مذہب پر یکساں عمل کرنا چاہیئے کیونکہ ہر ایک صحیح راستہ پر ہے، معاملات میں اپنے مجتہد کے ارشاد کے مطابق عمل کریں اور خود کو اُن علماء سوء کے فتوؤں سے علیحدہ رکھیں جو دُنیا کے کتے اور سلاطین وملوک کے تابع فرماں اور زر پرست و خود غرض اور دین فروش ہیں اور اہلِ دُنیا اور اُمرا کی مصاحبت کو اپنے لئے باعثِ فخر سمجھتے ہیں، حتی المقدور ہر کام میں عزیمت کے ساتھ عمل کریں، اگر ایسا نہ کر سکیں تو اجازت کی جانب مائل ہوں اور اُن کٹھ ملاؤں کے فتوؤں کی جانب ہرگز میلان و رغبت نہ کریں، اور اپنے کو صرف مسلمان کہیں کیونکہ خدا نے ایمان والوں کا نام مسلم رکھا ہے فرقہ بندی کے ناموں اور نسبتوں سے خود کو منسوب نہ کریں۔ جس طرح علماء سوء امراء اور رؤسا کی خوشنودی مزاج کیلئے یا اپنی آسانی کے لئے مسائل میں تاویلات کرتے ہیں یا نیم مُلا نادانی و حماقت سے جزئیات و فروعات کے متعلق باہم جنگ کرتے ہیں اور عوام کو ہلاکت میں ڈالتے ہیں، اسی طرح ہم اہلِ سنت میں ایک فرقہ پیدا ہوگیا ہے جسے صوفیا کہتے ہیں یہ لوگ عقائد میں کامل جامعیت رکھتے ہیں یعنی تمام ۷۲ فرقوں کے عقائد اپنے مشرب میں جمع کر لئے ہیں اور بے راہ روی اختیار کی ہے، بعض لوگ سُنیوں کے طریقہ سے نکل کر اُس نوزائیدہ فرقہ میں مل گئے ہیں جو اپنے آپ کو غیر مقلد اور اپنے خیال میں اہلحدیث کہتا ہے بعض لوگ

تفضیلیوں کے ساتھ شامل ہو گئے ہیں، بعض لوگ ان تمام بے راہی و گمراہی کے طریقوں پر چلنے لگے ہیں جو روافض کی روش ہے۔ اسی طرح بعض صوفی خوارج کے گروہ کی جانب مائل ہو کر اکثر اعتقادی امور اور عبادات و معاملات میں کنزیہ، معتزلہ اور میمونہ وغیرہ فرقوں کے شریک ہو گئے ہیں، صوفیہ کے گروہ میں سے اکثر جبریہ کے فرقہ کے عقائد رکھتے ہیں اور بعض قدریہ کے اعتقادات کی جانب بھی مائل ہیں، بعض جہمیہ اور مرجیہ کے کاموں کی طرف بھی راغب ہوئے ہیں، ان میں سے اکثر لوگوں نے حکیم مشرب ہو کر سوفسطائی مذہب اختیار کر لیا ہے اور امورِ معقول کے تابع ہو کر اکثر مذہبی تحقیقات میں حکماء مشائین کی پیروی اختیار کی ہے، بعض نے حکماء اشراقین کو امورِ مذہبی میں اپنا مقتدا سمجھا ہے، ان میں سے بعض تو حکما کی تبعیت سے بھی گذر کر فرقہ دہریہ کی پیروی کرنے لگے ہیں جو خالقِ عالم کا منکر ہے اور طبعیین کی طرح خدا کا وجود ایک کُلی طبعی کی حیثیت سے تصور کرتے ہیں، ان میں سے بعض لوگ کرامیہ و اباحتیہ کی جانب مائل ہو کر مرتبۂ ولایت کو نبوت سے افضل سمجھتے ہیں، صوفیہ میں سے اکثر نے توحید پر اکتفا نہ کر کے اپنے لئے وحدتِ وجود کا مذہب اختیار کیا ہے اور تمام ممکنات کو عینِ واجب جانتے ہیں، بعض لوگوں نے مجتہدانِ شریعت کی طرح امورِ مذہب میں اپنی رائے کو داخل کر کے اکثر احکام کو جو احادیث سے ثابت ہیں چھوڑ دیا ہے اور بہت سی بدعتوں کو اپنی معرفت و حکمت سے بڑھا کر اپنے پیروؤں اور دیوانوں کو اختیار کرا دیا ہے اور بہت سے جدید حقائق و معارف، جو قرآن و حدیث سے ظاہر نہیں ہوتے بیان کر کے اپنے کو مجتہد کہلاتے

ہیں، اسلئے مسلمان کو چاہیئے کہ عقل و ہوش سے کام لیکر ہر ایک کے عقائد و حقیقت کی کنہ دریافت کرکے اہلِ سُنت والجماعت کے آئین کو سب سے علیحدہ اور ممتاز کرے اور اپنے مجتہدوں اور مقتداؤں کی اتباع کے سوا رجو اہلِ بیت کے پیرو اور رسول اللہ کے اصحابِ کبار کے متبع ہیں کوئی قدم نہ اُٹھائے۔

جو قوم کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھی اُس کو مومن و مسلم کہتے تھے اور آپ کے اہل و عیال کو جو تمام اصحاب کی بہ نسبت خصوصیت رکھتے ہیں اہلِ بیتِ رسول اللہ کہا جاتا تھا، اصحاب میں مہاجر و انصار کے القاب سے بھی ممتاز کیا جاتا تھا، آپ کے بعد آپ کی امتِ مرحومہ کو جو طریقۂ محمدیہ اور آپ کے اصحاب کے مسلک پر تھی تابعین کے نام سے یاد کرتے تھے اور اُن لوگوں کو جنھوں نے تابعین کے فیضِ صحبت سے فائدہ اُٹھایا تھا تبع تابعین کہتے تھے۔

اُن کا زمانہ گذرنے کے بعد جماعتِ مرحومہ کو جو بہ ترتیب سلف و خلف اور متاخرین کے القاب سے بھی ملقب کیا ہے یہ سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے لوگوں کے ساتھ متحد ہیں اور نوزائیدہ ۷۲ فرقوں سے جُدا ہیں۔

تمام اولیاء اللہ اور مجتہدین فی سبیل اللہ جو رسول اللہ کے طریقے پر ہیں اُنھوں نے اپنی جانب سے کوئی نئی بات پیدا نہیں کی ہے، اسلئے اُسی فرقۂ محمدیہ میں شامل ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں

تھا، تمام مسلمان مرد وعورت جو اس کے سوا کچھ نہیں جانتے ہیں کہ خدا ایک ہے اور محمدؐ رسول اللہ اُس کے بھیجے ہوئے ہیں اور آپ نے جو کچھ اوامر و نواہی اور اخبار قیامت و عاقبت پہنچائے ہیں وہ سب حق ہیں اور کسی امر مذہبی و اعتقادی میں شُبہ نہیں رکھتے اور تاویلات و توجیہات سے قطعاً منزہ ہیں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے فرقۂ مرحومہ میں داخل ہیں یہ سب اہلسنت والجماعت کا طریقہ رکھتے ہیں۔

پس مومن ومسلم کو چاہیئے کہ بدعتی مسائل میں جو دین سے زائد ہیں غور نہ کرے، اور اپنے دینِ کامل میں جس کے بارہ میں خدا نے فرمایا ہے۔

"الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا"

اس قسم کے شبہات سے اُس میں نقص پیدا نہ کریں اور اپنی دلجمعی کو ضائع نہ کریں، کیونکہ اپنی ناکارہ اور ناقص عقل کے مطابق ہر ایک کام کی تحقیق کرنا حکما کا آئین ہے، اکثر مؤمنینِ اہلِ جنت کو اپنے ایمان پر قائم رہ کر "یومنون بالغیب" کی بشارت میں داخل ہونا چاہیئے، اور دوسروں کے ناہموار اور غلط راستوں پر قدم فرسائی نہ کرنا چاہیئے۔

الحمد للہ رب العالمین الرحمٰن الرحیم ملک یوم الدّین ایاک نعبد وایاک نستعین اھدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیھم غیر المغضوب

علیہم ولا الضا آلین ؕ

آمین یارب العالمین

اللھم صل وسلم وبارک علیٰ سیدنا ومولانا وھادینا

محمد وعلیٰ آلہ وصحبہ حق قدرہٖ

ومقدارہ العظیم

داعی الی اللہ

قدسی

۲۷ رجب ۱۳۴۳ھ

آستانہ - بھوپال،